Orbis Biblicus et Orientalis 222

Dagmar Pruin

Geschichten und Geschichte

Isebel als literarische und historische Gestalt

Academic Press Fribourg
Vandenhoeck & Ruprecht Göttingen

Bibliografische Information Der Deutschen Bibliothek

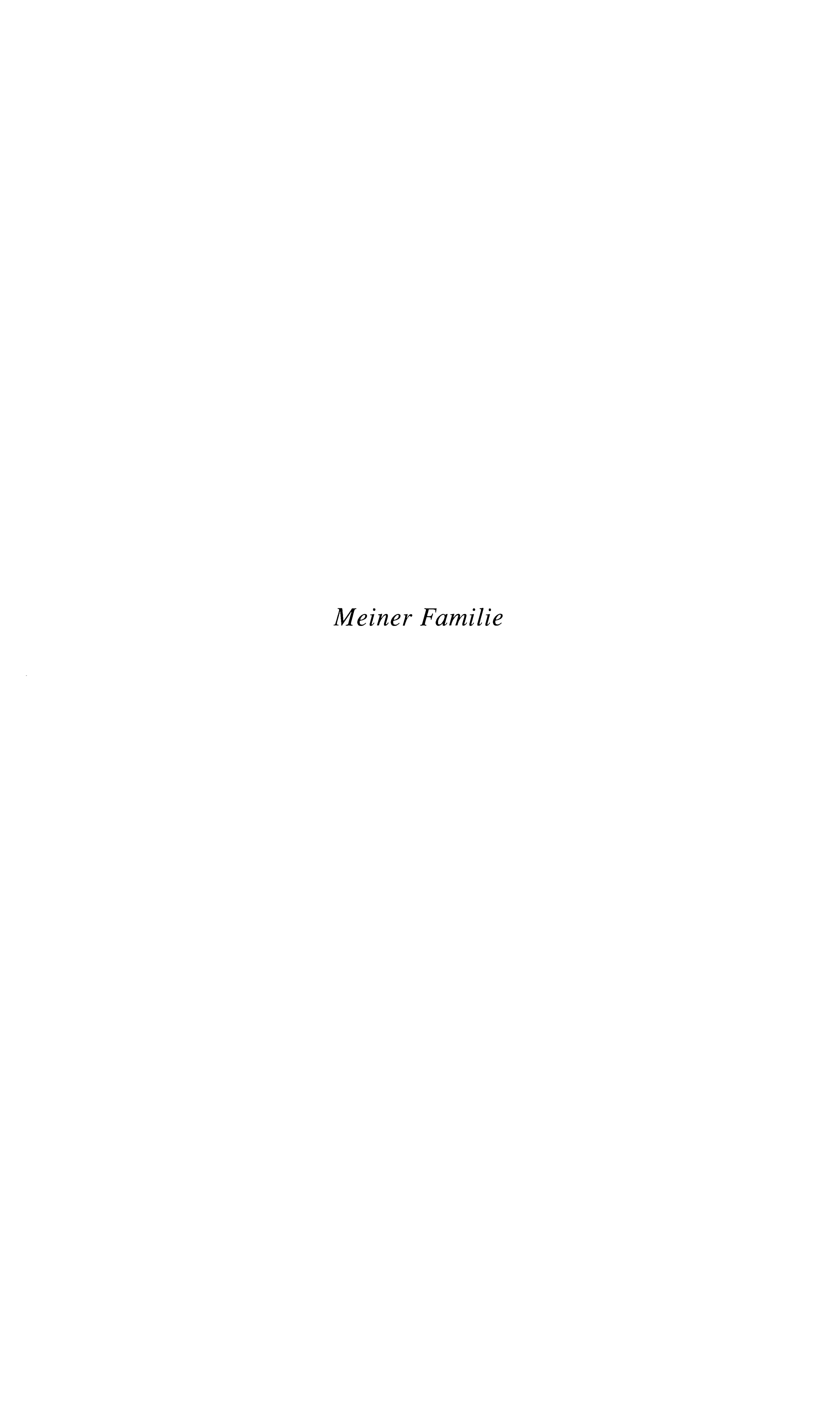
Die Deutsche Bibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über http://dnb.ddb.de abrufbar.

Die Inhaltseiten wurden von der Autorin als PDF-Daten zur Verfügung gestellt.

Herstellung: Paulusdruckerei Freiburg Schweiz

ISBN-13: 978-3-7278-1570-6 ISBN-10: 3-7278-1570-6 (Academic Press Fribourg)
ISBN-13: 978-3-525-53022-1 ISBN-10: 3-525-53022-6 (Vandenhoeck & Ruprecht)

Digitalisat erstellt durch Florian Lippke, Departement für Biblische Studien,
Universität Freiburg Schweiz



Meiner Familie

Vorwort

Die vorliegende Untersuchung wurde im Wintersemester 2003/2004 von der Theologischen Fakultät der Humboldt-Universität zu Berlin als Dissertation angenommen. Für den Druck wurde sie leicht gekürzt. Später erschienene Literatur konnte nicht mehr berücksichtigt werden.

Nach dem langwierigen Prozeß der Erstellung der Druckvorlage bleibt nun allein die angenehme Aufgabe, rückblickend Dank zu sagen.

Zuerst und vor allem danke ich Herrn Professor Dr. Rüdiger Liwak. Er gab seiner Assistentin stets den nötigen Freiraum, die eigenen Forschungen voranzutreiben und blieb gleichzeitig zu jeder Zeit ein kundiger und herausfordernder Gesprächspartner. Er ist mir zu einem alttestamentlichen Lehrer geworden, wie ich ihn mir nicht besser hätte wünschen können.

Herrn Professor Dr. Matthias Köckert danke ich für die bereitwillige Übernahme des Zweitgutachtens. Dr. Karin Borck, Professor Dr. Christl Maier und Professor Dr. Josef Tropper waren mir liebe Kolleginnen und interessierte Diskussionspartner. Professor Dr. Peter Welten lud mich in seine Sozietät ein und dieser Kreis begleitete mich insbesondere in der ersten Zeit meiner exegetischen Arbeit. Auch ihnen allen gilt meine herzlicher Dank.

Den studentischen Mitarbeitern am Lehrstuhl Sascha Gebauer, Katrin Klöpfel und Friederike Burmeister danke ich für ihre mannigfaltige Unterstützung, Tanja Pilger, Hein Ammerlahn und Dietrich Budack für die Hilfe beim Korrekturlesen.

Nicht zuletzt danke ich Frau Dr. Susanne Bickel, Herrn Professor Dr. Othmar Keel und Herrn Professor Dr. Christoph Uehlinger für die Aufnahme in die Reihe *Orbis Biblicus et Orientalis* und ihre verständnisvolle Geduld und der *landeskirchlichlichen Stiftung für evangelischen Theologen* in Berlin für einen großzügigen Druckkostenzuschuß.

Ich widme diese Arbeit meiner Familie: meinen Eltern und Geschwistern, meiner Großmutter und vor allem meinem Mann, Björn Budack und unserer Tochter Anna Magdalena. Die liebevolle und unnachahmliche Unterstützung dieser Menschen erfüllt mich mit einer Dankbarkeit, die sich kaum in Worten ausdrücken lässt.

Berlin im März 2006 *Dagmar Pruin*

Inhalt

ANHANG

I. Geschichten und Geschichte – Isebel als literarische und historische Gestalt

Der deutsche Begriff ‚Geschichte'[1] umfaßt in einer „keineswegs zufällige[n] Zweideutigkeit"[2] sowohl den Topos des ‚realen' Geschehens als auch seine in Worte gekleidete Darstellung. Da im Zentrum der vorliegenden Arbeit die phönizische Königstochter Isebel als literarische und historische Gestalt steht, werden hier beide Dimensionen von ‚Geschichte' ins Auge gefaßt – sowohl die Analyse der Darstellung des Geschehens in den Büchern der Könige als auch eine Annäherung an das historische Geschehen im 9. vorchristlichen Jahrhundert.[3]

Dabei stellt es eine der Eigenarten der biblischen Überlieferung dar, daß mit der in Worte gefaßten Darstellung nicht das Werk eines einzelnen Autors vorliegt, sondern im Laufe der Jahre und Jahrhunderte verschiedene ‚Geschichten' weiter tradiert und verändert wurden, bis zu dem Zeitpunkt, als die uns heute vorliegende Darstellung kanonische Gültigkeit erlangte.[4] Diesen Überlieferungsprozeß – entstanden aus dem Wunsch und der Notwendigkeit, die Bedeutung der überlieferten Geschichten für die Gegenwart zu erhellen – in der diachronen Analyse aufzuspüren und nachzuzeichnen, stellt eine zentrale Aufgabe der vorliegenden Arbeit und die Grundlage für die Frage nach Isebel als literarischer und historischer Gestalt dar. Damit umfaßt die Frage nach der literarischen und historischen Gestalt auch und vor allem die Berücksichtigung der Literargeschichte der Texte.

Darüber hinaus kann die Frage nach Isebel als literarischer Gestalt nicht

---

[1] Das Wort ‚Geschichte' findet sich nur im deutschen Sprachraum und hat lediglich im niederländischen ‚geschiedenis' eine Parallele, vgl. dazu LIWAK, Prophet, S. 9.

[2] MERAN, Theorien, S. 28.

[3] Darüber hinaus kann als ein Drittes mit diesem Begriff auch die wissenschaftliche Disziplin bezeichnet werden, vgl. zur notwendigen Differenzierung der Begriffe voneinander DAVIES, History, S. 104ff.

[4] Die Redaktion älterer Texte, mag sie aus kommentierenden Bemerkungen oder aus größeren Eingriffen in den Text oder auch nur aus einer neuen Anordnung der Texte bestehen, ist mit A. und J. ASSMANN als „Vermehrung der Texte" zu verstehen (ASSMANN/ASSMANN, Schrift, S. 279). Durch die redaktionellen Elemente wird nicht allein vergangene Tradition kommentiert, sondern es entsteht aus ‚neuen' Geschichten auch ‚neue' Geschichte, da die Erinnerung gleichsam ‚scharfgestellt' wird. Der Begriff der ‚Vermehrung' ist hier nicht quantitativ zu verstehen, da die Arbeit der alttestamentlichen Redaktoren gerade auch aus der Auswahl bzw. der Reduktion von Texten bestand.

nur die biblische Überlieferung, sondern auch die Rezeptions- und Wirkungsgeschichte[5] der biblischen Texte umfassen. Einen Ausblick auf die Rezeptionsgeschichte der biblischen Texte bietet die vorliegende Arbeit durch eine Analyse der rabbinischen Schriften.[6]

Angesichts des aufzuzeigenden Überlieferungs- und Rezeptionsprozesses überhaupt nach einer historischen Gestalt mit Namen Isebel zu fragen, mag verwundern. Tatsächlich kann die Frage nach der historischen Wirklichkeit im 9. vorchristlichen Jahrhundert aufgrund der Quellenlage nur einen kleineren Platz einnehmen.

In weiten Kreisen der alttestamentlichen Forschung tritt in den letzten beiden Jahrzehnten die Frage nach der Historizität der im Alten Testament geschilderten Ereignisse und die Rekonstruktion der historischen Wirklichkeit der Epoche, von der die Texte berichten, zugunsten der literar- und redaktionsgeschichtlichen Fragestellung in den Hintergrund.[7] Wer jedoch meint, allein an der historischen Wirklichkeit der alttestamentlichen Autoren und nicht an den von ihnen geschilderten Ereignissen interessiert zu sein, ist allerdings für die Rekonstruktion der historischen Umstände der Textentstehung ebenfalls primär wieder auf die biblischen Texte gewiesen; denn die Quellenlage ist für die spätvorexilische und exilische Zeit, die gemeinhin für die Produktion eines Großteils der alttestamentlichen Texte in Anspruch genommen wird, nicht substantiell anders oder besser als im 9. vorchristlichen Jahrhundert.[8] Vor diesem Hintergrund ist die völlige Preisgabe der historischen Fragestellung auch methodisch unangebracht.[9]

---

[5] Zur Definition des Begriffes „Rezeptionsgeschichte“ vgl. LEONHARD/RÖSEL, Schriftprinzip, S. 298ff.

[6] Die Zuweisung der rabbinischen Literatur in den Bereich der Rezeptionsgeschichte ist eine christliche Perspektive. Die Unterscheidung zwischen schriftlicher und mündlicher Tora – wie Talmud und Midrasch bezeichnet und in erster Linie auch verstanden werden (zur Differenzierung und Problematisierung mit Blick auf die Unterscheidung von „Oral Torah“ und „Oral Tradion“ vgl. NEUSNER, Method, S. 59–74) – ist im Judentum nicht von substantieller Natur, denn die rabbinischen Schriften werden ebenso wie die schriftliche Tora als göttliche Offenbarung verstanden, vgl. dazu die Anekdote um Hillel und Schammai (Schab 31a). Die Offenbarung am Sinai beinhaltet nach jüdischer Auslegung neben der schriftlichen Tora auch die Traditionen der mündlichen Tora, die es ermöglichten und ermöglichen, die schriftliche Tora als göttliche Lebensregel in den Situationen des täglichen Lebens anzuwenden und zu leben.

[7] Dieses bestätigt ein Blick in die neuesten Arbeiten zu den Texten, die für die vorliegende Arbeit von Bedeutung sind, vgl. die Arbeiten von KEINÄNEN (Traditions), OTTO (Jehu) und BECK (Elia).

[8] Allerdings ist die Zeit vor dem 9. vorchristlichen Jahrhundert mit Blick auf die Möglichkeit der historischen Rekonstruktion tatsächlich anders zu beurteilen, da hier kaum außerbiblisches Material vorhanden ist. Deshalb plädiert u. a. NIEHR (Aspects, S. 162ff.) dafür, eine kritische Geschichte Israels erst mit der Zeit Omris beginnen zu lassen, vgl. auch CARROLL, Madonna, S. 84ff.

[9] Auch das Programm einer „Gedächtnisgeschichte“, wie es von J. ASSMANN formuliert worden ist, in der es nicht um „die Vergangenheit als solche, sondern nur um die Vergangenheit, wie sie erinnert wird“, gehen soll (vgl. ders., Moses, S. 26), kommt nicht ohne die Rekonstruktion von Geschichte im Sinne historischer Fakten aus (vgl. a. a. O., S. 42). So werden auch in neueren Darstellungen zur Theorie der Geschichtsschreibung nach einer Zeit, in der lange die Möglichkeit der historischen Erkenntnis zugunsten der Analyse der Sprache des historischen Erzählens relativiert worden ist, stärker die kognitiven Leistungen der Geschichtswissenschaft betont, vgl. dazu auch LORENZ, Konstruktion, S. 1–15.

Die Verbindung der beiden Fragehorizonte nach der Genese der Texte *und* der historischen Rekonstruktion ist jedoch nicht nur unabdingbar, sondern stellt die Chance einer Arbeit dar, die sich nur mit einem kleinen Teil der israelitischen Geschichte – und hier verstärkt mit einer bestimmten Gestalt – beschäftigt. Reflexionen über das methodische Vorgehen bilden dabei einen grundlegenden Bestandteil der Arbeit.

Daß eine solche Verbindung der Fragehorizonte notwendig ist, macht auch eine Analyse der vergangenen und gegenwärtigen Forschung deutlich. Da der überwiegende Teil der Arbeiten über die Zeit der Dynastie Omri entweder an der Literargeschichte der Texte oder aber – meist innerhalb der Disziplin einer Geschichte Israels – an der historischen Rekonstruktion interessiert ist,[10] zeigt sich an vielen Stellen, plakativ gesprochen, ein Hiatus: Während in vielen der literargeschichtlich orientierten Arbeiten ein Großteil der Isebel betreffenden Texte als relativ spät eingeordnet wird,[11] wird Isebel in den historischen oder religionsgeschichtlichen Untersuchungen ein großer Anteil der jeweils vermuteten omridischen Religionspolitik zugesprochen und dabei insbesondere auf eben diese Texte verwiesen.[12] Ist dieser Hiatus auch in erster Linie der Fülle der gegenwärtigen Forschung zu der biblischen Textgrundlage geschuldet und nicht methodisch gewollt, so zeigen sich doch der Bedarf und die Chance einer Untersuchung, die nur einen kleineren Ausschnitt der alttestamentlichen Texte und nur einige Jahrzehnte der ‚Geschichte Israels' zum Gegenstand hat.

Gerade weil die vorliegende Arbeit Isebel sowohl als literarische als auch als historische Gestalt in den Blick nimmt, ist es notwendig, die beiden Fragehorizonte zunächst methodisch auseinanderzuhalten und sie dann aufeinander zu beziehen. Wie das geschehen kann, ist anhand des Aufbaus der Untersuchung nachzuvollziehen.

Obwohl die diachrone Analyse für die Fragestellung der vorliegenden Arbeit von großer Bedeutung ist, beginnt die Untersuchung mit einer *synchronen Analyse der Texte,* in der das komplexe Profil des biblischen Endtextes mit seinen unterschiedlichen Strukturen und Konstellationen zutage tritt (Kap. II.). Damit wird bewußt die Wahrnehmung des Textes der Forschungsgeschichte vorangestellt, um die Perspektive auf den Text nicht durch forschungsgeschichtliche Thesen und Vorentscheidungen zu verengen.

Die Entscheidung für das Voranstellen der synchronen Analyse[13] trägt dem historischen Wachstumsprozeß der Texte Rechnung. Der alttestamentliche Text wird als gewachsenes Ganzes wahrgenommen, ein Ganzes, das in seinen verschiedenen Wachstumsstufen überliefert wurde, weil ihm in vergangenen Zeiten eine Bedeutung für die jeweilige Gegenwart zugesprochen wurde. Die älteren Textbestandteile stehen somit

---

[10] Eine Ausnahme stellt die 1982 erschienene Monographie TIMMS „Die Dynastie Omri" dar.

[11] Vgl. beispielsweise die Ergebnisse von OTTO, Jehu, bes. S. 253ff.

[12] Vgl. beispielsweise die Überlegungen von LANG, Jahwe – allein – Bewegung, S. 58ff.

[13] Das Begriffspaar „synchron – diachron" entstammt einer Diskussion innerhalb der neueren Sprachwissenschaft, vgl. auch UTZSCHNEIDER, Text, S. 226, Anm. 6. Zur Diskussion vgl. auch den von DE MOOR 1995 herausgegebenen Sammelband „Synchronic or Diachronic".

heutigen Exegetinnen und Exegeten nur deshalb zur Verfügung, weil die verschiedenen Redaktoren diesen ‚Traditionen' und ‚Überlieferungen' eine Bedeutung für ihre Gegenwart zuerkannten. Des weiteren stellt die synchrone Analyse die Kontrollinstanz für die diachrone Analyse (Kap. V.) und hier vor allem für die Literarkritik dar. Sie gewährleistet, daß die Textzusammenhänge innerhalb der einzelnen Texte im Blick bleiben, und zeigt die Beziehungen auf, die zwischen den einzelnen Texten bestehen.[14]

In einem nächsten Schritt werden nun die Rekonstruktion der omridischen Epoche im allgemeinen und die Gestalt der Isebel im besonderen in den *verschiedenen Konzeptionen einer Geschichte Israels* und anderen an der historischen Fragestellung ausgerichteten Untersuchungen zur Darstellung kommen. Hier wird beobachtet, aufgrund welcher ‚Quellen' und unter welchen methodischen Prämissen verschiedene Exegetinnen und Exegeten das historische Bild der Epoche rekonstruieren (Kap. III.1.), und im Anschluß daran werden Perspektiven für die eigene Arbeit benannt (Kap. III.2.). Damit stellt dieser Arbeitsschritt bereits eine erste Reflexion über Grenzen und Chancen der Rekonstruktion der altisraelitischen Wirklichkeit dar.

Bevor die Literargeschichte der biblischen Überlieferung ins Auge gefaßt werden kann, gilt es in methodischer Hinsicht zwei Problembereiche zu reflektieren. Da die zu analysierenden Texte zum Korpus des sogenannten *‚Deuteronomistischen Geschichtswerkes'* gerechnet werden, sollen in einem kurzen Abschnitt methodische Überlegungen über diese Forschungsthese dargelegt und Perspektiven für die diachrone Analyse der Texte vorgestellt werden (Kap. IV.1.). Diese Perspektiven werden dann mit den Bilanzen aus den ersten beiden Kapiteln in dem Abschnitt ‚Tradition' und ‚Redaktion' (Kap. IV.2.) gemeinsam methodisch reflektiert.

In der *diachronen Analyse* der Texte (Kap. V.) bleibt die Frage nach der Historizität der geschilderten Ereignisse ausgespart. So kann gewährleistet werden, daß die Texte als (gewachsene) Literatur und nicht primär als mögliche Geschichtsquellen in den Blick genommen werden. Das literarische Profil der Texte wird dadurch angemessen gewürdigt. Dabei umfaßt die Exegese nicht allein die Frage nach dem Wachstum der Überlieferung, sondern auch eine umfassende Analyse der beiden Erzählungen in II Reg 9.10 (Kap. V.1.3) und I Reg 21 (Kap. V.2.3).

Die vorliegende Arbeit nimmt als zentrales Anliegen die Gestalt der Isebel in den Blick. In den zu untersuchenden Texten ist sie jedoch nur eine Gestalt unter vielen; in einigen Kapiteln steht sie stärker im Mittelpunkt der Darstellung, in anderen Texten ist

---

[14] Eine so verstandene synchrone Analyse stellt nicht nur die Kontrollinstanz für die Literarkritik dar, sondern schafft zugleich die Voraussetzungen für diesen Arbeitsschritt. Erst wenn erkannt worden ist, welche Informationen im Text die Grundlage für das Verständnis anderer Informationen darstellen und welche Texte andere Texte interpretieren, kann angemessen überlegt werden, welche Textbestandteile die ältesten sind.

sie lediglich eine Randfigur. Damit kann die zentrale Fragestellung in einer Spannung zu der Aussageabsicht der Texte stehen. Aus diesem Grund müssen bereits in der synchronen und viel mehr noch in der diachronen Analyse die Texte ausgewogen analysiert werden, um vorschnelle Urteile zu vermeiden, die bei einer zu einseitigen Fokussierung auf Isebel entstehen können.

In einem weiteren Schritt werden abschließend Überlegungen zu *Isebel als literarischer und historischer Gestalt* vorgestellt (Kap. VI.). Wird die Fragestellung nach Isebel als historischer Gestalt nicht aufgegeben, so kann sie methodisch nur am Ende einer Analyse stehen, die sowohl synchron als auch diachron vorgegangen ist, und nur gemeinsam mit der Frage nach Isebel als literarischer Gestalt beantwortet werden.

Zum Abschluß der Arbeit wird die Frage nach Isebel als literarischer Gestalt exzeptionell in einen Bereich der *Rezeptionsgeschichte* – in den Bereich der rabbinischen Überlieferung – ausgezogen (Kap. VII.). Die rabbinische Auslegung ist für die Betrachtung der Rezeptionsgeschichte von besonderer Bedeutung. Diese ergibt sich aus ihrer sprachlichen und kulturellen Nähe zu den biblischen Texten, die mit solcher Dichte in keinem anderen Rezeptionszusammenhang gegeben ist.

II. Isebel als literarische Gestalt – Synchrone Analyse

II.1 Methodische Vorüberlegungen

In der synchronen Analyse soll der Text in seinen verschiedenen Bezügen wahrgenommen werden. Dabei folgt die Analyse der Leserichtung des Textes. Die vorliegende Untersuchung richtet sich in erster Linie an dem Methodenkanon der historisch-kritischen Exegese aus und orientiert sich mit Blick auf die Analyse der Struktur der biblischen Texte u. a. an den Überlegungen Shimon BAR-EFRATS.[1] Darüber hinaus werden Anregungen aus der literaturwissenschaftlich orientierten narrativen Analyse herangezogen, wie sie im deutschen Kontext v. a. Ilse MÜLLNER[2] in Auseinandersetzung mit den Überlegungen Mieke BALS vorgestellt hat.[3]

Sachlich kann in diesem Zusammenhang nur von ‚Anregungen' gesprochen werden und nicht von einer einfachen Kombination der literaturwissenschaftlich orientierten narrativen Analyse mit der historisch-kritischen Methode. Solch eine Kombination ist problematisch, da beide Methoden von unterschiedlichen Voraussetzungen ausgehen und daher in ihrer Ganzheit nicht miteinander in Beziehung gesetzt werden können. Die Aufnahme von Anregungen trägt aber der Tatsache Rechnung, daß innerhalb der narrativen Analyse differenzierte ‚Werkzeuge' der Textbeobachtung entwickelt worden sind, die auch für die historisch-kritische Exegese fruchtbar gemacht

---

[1] S. dazu Art; Observations, S. 154–173.

[2] Innerhalb der literaturwissenschaftlich orientierten Methoden bezeichnet der Begriff der ‚narrativen Analyse' kein einheitliches Konzept, sondern es sammeln sich verschiedene Konzeptionen unter diesem Oberbegriff. MÜLLNER (Gewalt), an deren Arbeit ich mich im wesentlichen orientiere, weist auf unterschiedliche Konzepte hin, subsumiert selbst die Ansätze von ALTER (Art); BAL (Narratology); BERLIN (Poetics); ECO (Lector); RIMMON-KENAN (Fiction); STERNBERG (Poetics) und eben auch BAR-EFRAT unter diese Kategorie. „Der Begriff ‚narrative Analyse' leitet sich zuerst vom Gegenstand her. Die narrative Analyse beschäftigt sich mit der Auslegung erzählender Texte und ist selbst anhand von erzählenden Texten entwickelt worden. Die Anerkennung der Erzählung als literarisches Kunstwerk steht am Anfang jeder narrativen Analyse und bestimmt das weitere Vorgehen. Erzählungen werden unter dem Aspekt ihres repräsentatorischen Charakters betrachtet" (MÜLLNER, Gewalt, S. 46). Für eine eingehende Darstellung der unterschiedlichen Konzeptionen vgl. FEWELL/ GUNN, Narrative.

[3] Vgl. BAL, Narratology, und dies., Death.

werden können, um sich dem Text in all seinen Dimensionen anzunähern und ihn zu verstehen. Die Anerkennung der Differenz zwischen den beiden Methoden muß allerdings immer gegenwärtig sein.

Macht man den Versuch, die ‚klassische' historisch-kritische Exegese einerseits und stärker literaturwissenschaftlich orientierte Ansätze andererseits gegenüberzustellen – wobei dem Rechnung zu tragen ist, daß hier mit der Bezeichnung ‚literaturwissenschaftlich orientiert' ganz unterschiedliche Ansätze zusammengefaßt werden[4] und diese Gegenüberstellung damit nur eine Vereinfachung darstellen kann – so lassen sich folgende Konturierungen erkennen.

Bei einer Verhältnisbestimmung von historisch-kritischer und literaturwissenschaftlicher Auslegung ist zunächst darauf hinzuweisen, daß unter dem Begriff *‚synchrone'* Exegese ganz unterschiedliche Herangehensweisen an die alttestamentlichen Texte subsumiert werden können.[5] Innerhalb der historisch-kritischen Exegese kann eine *synchrone Lesart* bedeuten, einen bestimmten historischen Kommunikationszusammenhang auszuwählen, in dem der Text in seinen Bezügen betrachtet wird. Für die Texte innerhalb der Königebücher bieten sich dabei die Bücher des Pentateuch und der vorderen Propheten an, weil davon ausgegangen werden kann, daß zunächst die Texte des ‚Deuteronomistischen Geschichtswerkes' und dann in einem weiteren Schritt auch die anderen Bücher des Pentateuch gemeinsam bearbeitet worden sind.[6] Das bedeutet jedoch faktisch, daß hier auf der Grundlage einer These zur Entstehungsgeschichte des Alten Testaments die synchrone Bezugsgröße und der historische Kommunikationszusammenhang festgelegt werden. Damit befindet man sich ungefähr auf der historischen Ebene des 4. vorchristlichen Jahrhunderts, und die übrigen Texte dieses „spätdeuteronomistischen Geschichtswerkes"[7] stellten den Bezugs- und Referenzrahmen für die Analyse der Texte dar.[8] Der Text wird dabei stets als historische Größe und als in sich abgeschlossen verstanden.

Im Gegensatz zu dem hier dargestellten Verständnis von synchroner Lesart innerhalb der historisch-kritischen Methode steht der Begriff *‚Synchronie'* in einem literaturwissenschaftlich geprägten Verständnis zumeist im Zusammenhang eines Textbegriffes, der den Text als ein der „gegenwärtigen Wahrnehmung offenes ästhetisches Subjekt" begreift.[9] Dieses unterschiedliche Verstehen des Begriffes der ‚Synchronie'

---

[4] Vgl. etwa zum „Reader-Response Criticism" FISH, Literatur, S. 196ff., zum „New Literary Criticism" CLINES/EXUM, Criticism, S. 11–25.

[5] Vgl. dazu auch UTZSCHNEIDER, Text, S. 226ff.; HARDMEIER, Textwelten, S. 28f.

[6] Vgl. dazu unten Kap. IV.1.

[7] SCHMITT, Geschichtswerk, S. 261ff.

[8] Eine andere Möglichkeit bestände darin, den Text auf seiner kanonischen Ebene zu lesen; damit ständen alle anderen alttestamentlichen Texte als theoretische Bezugspunkte für die zu analysierenden Texte zur Verfügung. Das hieße, je nachdem, ob von der Kanonisierung des gesamten Alten Testaments oder einzelner Bereiche ausgegangen wird, die Zeit zwischen dem ersten vor- und dem ersten nachchristlichen Jahrhundert. Zur Kanonfrage vgl. SANDERS, Story.

[9] UTZSCHNEIDER, Text, S. 229. UTZSCHNEIDER plädiert für solch einen Textbegriff, um „damit die Eigenständigkeit der Texte im Kommunikationsgeschehen sowohl gegenüber der Intention ihres einstigen Autors wie gegenüber ihren Lesern [zu] unterstreichen" (S. 228). Damit verbunden formuliert er ein sehr negatives Urteil über die diachrone Exegese: Diese hat für ihn „faktisch einen eher ‚abschließenden' als ‚erschließenden' Charakter: Zunächst einmal sagt sie, was die ‚Texte hinter dem Text' in der Intention ihrer Autoren bedeutet *haben;* für den Endtext erklärt sie, wie er – durchaus unter Mitarbeit der einstigen Leser – zu dem *geworden ist*, was er jetzt ist. Der Terminus ‚Endtext' oder etwa ‚Endgestalt' (etwa des Pentateuch) bringt diese Begrenzung – vielleicht wider willen der Dia-

kann beispielsweise bedingen, daß im konkreten Fall mit Textbeobachtungen unterschiedlich umgegangen wird. Während bei der historisch-kritischen Exegese inhaltliche Spannungen und grammatische Inkongruenzen Ansätze für literar- und überlieferungskritische Überlegungen darstellen, werden bei der literaturwissenschaftlichen Methodik Spannungen als „interpretatorische Schlüsselstellen" in der Untersuchung des jeweiligen Diskurses genutzt[10] – auch vor dem Hintergrund der Frage, inwieweit hier ‚Leerstellen' im Text vorliegen.[11]

Neben dem unterschiedlichen Verständnis von ‚Synchronie' besteht mit Blick auf die Exegese biblischer Texte ein grundsätzlicher Unterschied in der *Verhältnisbestimmung von Text und Realität.*[12] Während beim historisch-kritischen Zugang der Text als Fenster zur sozialen und historischen Wirklichkeit verstanden wird, steht die soziale Wirklichkeit in der literaturwissenschaftlichen Arbeit MÜLLNERS „in der Form zur Diskussion, wie sie in den untersuchten Texten *konstruiert* wird."[13]

Ein weiterer grundlegender Unterschied, der bei der Aufnahme von Anregungen aus den literaturwissenschaftlichen Zugängen in die historisch-kritischen Methoden[14] zu beachten ist, besteht in den *unterschiedlichen Konzepten von Autor und Autorin bzw. Leser und Leserin.* Während die historisch orientierte Exegese „nach dem *realen* Autor fragt, aber ausschließlich den *idealen* Leser in Blick nimmt, ist die literaturwissenschaftliche Herangehensweise am *impliziten* Autor interessiert, berücksichtigt aber

chroniker – recht deutlich zum Ausdruck: der vorliegende Text ist vielleicht nur ein ‚notwendiges Postulat der exegetischen Vernunft' (Blum [Anm. zu Endgestalt, S. 57]) oder gar nur ein historisch zufälliges und damit ein im Grunde bedeutungsloses Agglomerat (Levin [Anm. zu Jahwist, S. 441])." (S. 228f. [Hervorhebung im Original]) In dem vorliegenden Verständnis von synchroner Ebene bleibt der Text dagegen faktisch *Objekt.*

[10] MÜLLNER, Gewalt, S. 37f. MÜLLNERS Erkenntnisinteresse liegt vor allem „im Aufdecken der diskursiven Strategien in der Rede über sexuelle Gewalt [...]. Mit diesem diskursanalytischen Interesse geht eine Entscheidung für die Orientierung an synchronen Untersuchungsmethoden Hand in Hand. Denn in der Untersuchung des patriarchalen Diskurses über sexuelle Gewalt werden Spannungen und Brüche als interpretatorische Schlüsselstellen genutzt und nicht primär als Hinweise auf die Uneinheitlichkeit des Textes gelesen."

[11] Das Prinzip der ‚Leerstellen', also das Anknüpfen der späteren Auslegung an Punkte, an denen Fragen offenbleiben, ist aus der Texttheorie der Rezeptionsästhetik bekannt. Hier besteht der Text aus verschiedenen Textsegmenten, „die erst dann einen Sinn ergeben, wenn die Leerstellen oder Unbestimmtheitsstellen zwischen ihnen geschlossen werden. Diese Koordinierung der Textsegmente zu einem Ganzen geschieht im Akt des Lesens, indem der/die LeserIn die Leerstellen mit Hilfe der Vorstellungstätigkeit auffüllt und somit verdeutlicht und konkretisiert" (BAIL, Schweigen, S. 106).

[12] Vgl. SCHÜSSLER FIORENZA, Text, S. 19f.

[13] MÜLLNER, Gewalt, S. 38 [Hervorhebung DP]. Allerdings möchte auch MÜLLNER trotz und auf der Grundlage ihres synchronen literaturwissenschaftlichen Ansatzes historische Aussagen treffen. „Dennoch ist es auch einer synchron arbeitenden Exegese möglich, historische Aussagen zu treffen. Sie fragt danach, welche historische Welt dieser Text konstruiert und schließt von der Konstruktion der erzählten politischen Situation eher epochal auf eine mögliche Erzählwelt". Das bedingt allerdings, daß sich ihre historische Rückfrage immer nur auf die *letzte* Stufe der Textentstehung beziehen kann. Das Interesse der vorliegenden Arbeit besteht dagegen darin, hinter diese letzte Stufe zurückzugehen und auch in und nach einer diachronen Analyse der Texte historische Aussagen über weiter zurückliegende Epochen treffen zu können. Darüber hinaus ist es m. E. zweifelhaft, ob die von MÜLLNER angestrebte ‚epochale' Einordnung auf der Grundlage ihrer narratologischen Analyse tatsächlich methodisch fundiert möglich ist.

[14] Der Plural ist hier bewußt gewählt. So wenig es tatsächlich *die* historisch-kritische Methode gibt, um so weniger gibt es *die* literaturwissenschaftliche Methode, da sich unter dieser Überschrift eine Vielzahl verschiedener Ansätze subsumieren lassen.

die *realen* LeserInnen."[15] Auch vor diesem Hintergrund sind die Methoden insgesamt nicht ohne weiteres kombinierbar. Um historische Wirklichkeit zu rekonstruieren, ist die Frage nach dem realen Autor unabdingbar.

Die Methodik der folgenden synchronen Analyse stellt sich folgendermaßen dar: Die Gestaltungsmerkmale des Textes werden zunächst einmal synchron in den Blick genommen, um Grundlage und Korrektiv für die Suche nach literar- und redaktionskritischen Nahtstellen innerhalb des Textes zu bieten. Synchronie und Diachronie sollen dabei nicht gegeneinander ausgespielt, sondern das eine auch als ein mögliches Element des anderen begriffen werden.[16] Brüche, Wiederholungen und Spannungen können literarkritische Hinweise sein, müssen aber ebenso mit Blick auf ihre Bedeutung für die Textkohärenz untersucht werden.[17] Dabei ist zu bedenken, daß Einheitlichkeit immer ein relativer und kein absoluter Begriff ist.[18] Auch nicht redaktionell bearbeitete Texte können ‚andere' Elemente aufnehmen, etwa in Form eines nicht explizit kenntlich gemachten Zitats, und gerade die sich daraus ergebende Spannung beabsichtigen. Eine sachgerechte Exegese sollte niemals versuchen, alle Spannungen ‚wegzuerklären', sie kann für diese auch die Augen öffnen.[19] Daß es für die vorliegende Fragestellung unabdingbar ist, einen Text diachron zu analysieren, bleibt dabei unbestritten.

Die Auseinandersetzung mit dem Thema der ‚Leerstellen' findet mit Blick auf die rezeptionsgeschichtliche Fragestellung vornehmlich in der Auseinandersetzung mit den rabbinischen Texten ihren Niederschlag;[20] auf für die synchrone Analyse wichtige Ergebnisse wird dabei in Fußnoten hingewiesen. Darüber hinaus wird in der vorliegenden Arbeit das Prinzip der ‚Leerstellen' modifiziert. Das Vorgehen hier ist orientiert an der historisch-kritischen Methode, jedoch wird es auch in diesem Zusammenhang als wert-

---

[15] MÜLLNER, Gewalt, S. 40 [Hervorhebung DP]. Diese Aussage MÜLLNERS ist sehr zugespitzt, vielleicht gar polemisch formuliert. Es ließe sich diskutieren, ob die beiden von ihr formulierten Alternativen einander tatsächlich so ausschließend gegenüberstehen.

[16] Vgl. BLUM, Studien, S. 4.

[17] WONNEBERGER (Redaktion, S. 72) weist darauf hin, daß Textkohärenz meist zwar vorausgesetzt, aber nicht näher untersucht wird. „So einfach sich fragen läßt, was einen Text zusammenhält, so schwer ist eine Antwort darauf zu geben, wenn man sich nicht darauf beschränken will, formgeschichtliche Textmuster anzuführen."

[18] S. auch BAL, Love, S. 89, die auf die historische Bedingtheit von ‚Einheitlichkeit' hinweist. „First, one assumes the necessary of unity; then the specific type of unity required is confronted with the text." Vgl. auch SCHWEIZER, Literarkritik, S. 23ff.

[19] Vgl. dazu auch BLUM, Studien, S. 3f.: „Schließlich müßte gerade auch eine sorgfältige ‚ganzheitliche' Textbetrachtung auf Widerständigkeiten und auf Spuren der Geschichte des Textes stoßen, wenn es denn solche gibt. Mehr noch, sie hätte grundsätzlich mit der Möglichkeit zu rechnen, daß eine Überlieferung in ihrer internen (diachronen) Komplexität keineswegs selbstverständlich auf eine vereinheitlichende/harmonisierende Sinnkonstitution hin angelegt ist, *ja sogar daß (diachrone) ‚Widersprüche' mit zur synchronen Bedeutung eines Textes gehören.*" [Hervorhebung DP]

[20] S. Kap. VII.

voll erachtet zu beobachten, an welchen Punkten der Text Fragen offen läßt, die an anderen Stellen und durch andere Texte wieder beantwortet werden, oder an welchen Stellen der Text Sachverhalte lediglich andeutet, die in anderen Texten weiter expliziert werden. In diesem Sinne wird der Begriff einer ‚Leerstelle' in der vorliegenden Untersuchung verwendet.[21]

Ferner ist das Prinzip der ‚Leerstellen' gerade auch mit Blick auf die historische Fragestellung von Bedeutung. Der Forschungsüberblick zu der Gestalt der Isebel innerhalb der ‚Geschichten Israels' (vgl. Kap. III.) wird aufzeigen, daß hier ‚Leerstellen' des Textes durch *historische* Überlegungen geschlossen werden.[22]

MÜLLNER stellt in Anlehnung an die Arbeiten BALS[23] vier verschiedene Ebenen vor, auf denen eine Erzählung analysiert werden kann. Die Ebene der Fabel[24], die Ebene des Diskurses[25], die Ebene des Blicks[26] und die Ebene der Relevanz.[27]

Auch wenn in der vorliegenden Arbeit den inhaltlichen Beobachtungen ebenfalls ein großes Gewicht zukommt, so wird aus der narratologischen Analyse die Unterscheidung zwischen erzählter Rede und erzählter Handlung einerseits und auktorialem Verhalten andererseits übernommen.[28]

---

[21] Dabei läßt sich zeigen, daß solch ein Prinzip von ‚Leerstellen' fruchtbar gemacht werden kann für die Arbeitsschritte der Redaktionsgeschichte. Hier wird sich zeigen lassen, daß die Redaktoren ‚Leerstellen' der ihnen vorliegenden Texte schließen und damit eine bestimmte Deutung dieser Texte festschreiben.

[22] Vgl. dazu auch AHLSTRÖM, History, S. 20f.

[23] S. dazu BAL, Narratology; dies., Love und dies., Death.

[24] „Die Fabel ist das erzählerische Grundgerüst. [...] Die Erzählung ist die Realisierung der Fabel. Insofern es keine Fabel losgelöst von der Erzählung geben kann, weil jede Form, die Fabel zu präsentieren, bereits Erzählung ist, ist die Fabel eine theoretische Abstraktion." (MÜLLNER, Gewalt, S. 49). Auf der Ebene der Fabel wird die Makrostruktur des Textes betrachtet und der Text anhand von formalen – nicht thematischen – Gesichtspunkten auf horizontaler und vertikaler Ebene gegliedert. Ein vertikales Gliederungskriterium besteht in der Unterscheidung zwischen erzählter Handlung und erzählter Rede einerseits, auktorialen Äußerungen (s. dazu unten) andererseits. Die horizontale Gliederung beschäftigt sich u. a. mit der szenischen – nicht der inhaltlichen – Aufschlüsselung der Texte, beispielsweise mit dem Wechsel von Ort und Zeit.

[25] Auf der Ebene des Diskurses werden v. a. die Sprechakte der Erzählung untersucht.

[26] Auf dieser Ebene wird die Fokussierung analysiert.

[27] „Auf dieser Ebene wird die Ideologie des Textes untersucht, wobei die textpragmatischen Aspekte der LeserInnenlenkung und der Konstruktion von gesellschaftlichen Verhältnissen im Zentrum des Interesses stehen." (MÜLLNER, Gewalt, S. 62).

Bei BAL werden die Ebenen folgendermaßen unterschieden und benannt: the level of discourse, the level of vision or focalisation, the level of the fabula und the level of the relevance (BAL, Death, S. 32f.). Im Hintergrund steht für BAL die Frage nach der sich in der Sprache realisierenden Macht. In ihren Arbeiten steht die strukturelle Analyse der Oberflächenstruktur eines Textes deutlich im Vordergrund. MÜLLNER nimmt in ihrem Beitrag neben BAL die Überlegungen von GÜLICH und RAIBLE zur Makrostruktur der Texte auf: Diese Methode versucht, die Kommunikationsstruktur eines Textes an der Textoberfläche zu erkennen und nimmt dazu eine Segmentierung mittels formaler und nicht inhaltlicher Kriterien vor (vgl. MÜLLNER, Gewalt, S. 49ff.).

[28] Diese Unterscheidung wird von MÜLLNER auf der Ebene der Fabel wahrgenommen und mit Blick auf die Sprechakte auf der Ebene des Diskurses weiter ausgeführt.

Die erzählte Rede ist in biblischen Erzählungen sowohl in qualitativer wie in quantitativer Hinsicht ein wichtiges Mittel der Darstellung. Sie dient unter anderem dazu, die Haltung der verschiedenen Aktantinnen und Aktanten zu den geschilderten Ereignissen zu verdeutlichen.[29] Auktoriales Verhalten bzw. auktoriale Äußerungen sind dann festzustellen, wenn Aussagen direkt an Leserin und Leser gerichtet sind.[30]

Gerade im Blick auf diese Unterscheidung zeigt sich der Gewinn, wenn die narratologische Methode mit den Methodenschritten der historisch-kritischen Exegese in Beziehung gesetzt wird. Bei der primär literarkritisch und redaktionskritisch ausgerichteten Forschung zum ‚Deuteronomistischen Geschichtswerk' nimmt die Unterscheidung von ‚Redaktion' und ‚Tradition' eine Schlüsselposition ein.[31] Als redaktionelle Elemente werden oft und gerne alle Momente einer theologischen Deutung von der ‚schlicht' erzählenden Tradition getrennt. Eine Differenzierung der Texte in erzählte Rede und erzählte Handlung einerseits und auktoriales Verhalten andererseits kann eine so ausgerichtete Literarkritik stützen. Umgekehrt kann die narratologische Analyse jedoch auch ein Korrektiv für zu schnelle literarkritische Schlußfolgerungen darstellen. Hier werden die einzelnen Textelemente zunächst auf ihre Funktion im Text befragt und stehen nicht von vornherein unter dem Verdacht, sekundär zu sein. Daher kann unter Umständen auch eine Antwort auf die Frage gewonnen werden, ob und weshalb die ‚Deutung' fest im Text verankert ist und gerade keine sekundäre Zufügung darstellt.

Um sich der Aussageabsicht des Erzählers anzunähern, müssen erzählte Rede einerseits, erzählte Handlung und die auktorialen Äußerungen andererseits in eine Beziehung gesetzt werden. Es sei an dieser Stelle nachdrücklich darauf hingewiesen, daß es nicht möglich ist, die erzählte Rede als (historische) ‚Meinung' der einzelnen Aktanten zu verstehen, von der sich dann durch eine Analyse der auktorialen Äußerungen die ‚Meinung' des Verfassers abheben ließe.[32] Die erzählte Rede ist ein Darstellungsmittel des Verfassers und seiner Aussageabsicht untergeordnet. Der Erzähler läßt die verschiedenen Handlungsträger ihre Sicht der Dinge darlegen und stellt ihre Beurteilung dann in den Kontext der von ihm geschilderten Handlung und kann diese damit stützen, aber auch konterkarieren.

---

[29] „Erzählte Rede ist daher auch der bevorzugte Ort, durch den Introspektion, also der Einblick in die Gefühls- und Gedankenwelt von AktantInnen, möglich gemacht wird. Die Worte, die AktantInnen sprechen, sind neben ihren nonverbalen Handlungen ein wichtiges Mittel zur Charakterisierung. Erzählte Rede vermittelt einen stärkeren Eindruck der Unmittelbarkeit als erzählte Handlung" (MÜLLNER, Gewalt, S. 54).

[30] „*Auktoriale Äußerungen* sind solche, in denen sich der/die implizite ErzählerIn direkt an seine impliziten LeserInnen wendet. [...] Auktoriales Verhalten ist dort festzustellen, wo Nichtgeschehenes erzählt wird, wo Emotionen der AktantInnen erzählt werden und wo der/die implizite ErzählerIn sich kommentierend an die LeserInnen richtet" (MÜLLNER, Gewalt, S. 50 [Hervorhebung im Original]).

[31] Vgl. dazu auch die methodischen Überlegungen in Kap. IV.2.

[32] Hier zeigt sich m. E. ein problematisches Vorgehen bei ESLINGER (Hands), der in seinen Untersuchungen nahezu grundsätzlich die Stimme des Verfassers von der Stimme der Aktanten zu unterscheiden sucht.

Aus MÜLLNERS Nachdenken zur Ebene des Blicks wird in der vorliegenden Analyse die Bedeutung des ‚Detaillierungszwanges'[33] aufgenommen.

Ebenfalls von Bedeutung für die vorliegende synchrone Analyse sind MÜLLNERS Überlegungen zur Ebene der Relevanz. Hier untersucht sie die Ideologie des Textes[34] mit Blick auf die Setzung von ethischen Werten[35] und die Empathielenkung der Leserinnen und Leser.[36] Dabei weist sie auf die Bedeutung der Präsenz der einzelnen Charaktere[37] und deren Benennung[38] hin, der mit Blick auf die Gestalt der Isebel große Tragweite zukommt.

---

[33] „Der *Detaillierungszwang* besagt, daß eine Erzählung genügend Information bereitstellen muß, damit LeserInnen dem Geschehen folgen können. So wird gerade die Einführung biblischer Personen daraufhin befragt werden müssen, ob relationale Bezeichnungen dazu verwendet werden, den/die neu auf die Bühne der erzählten Handlung tretende/n AktantIn mit schon bekannten Charakteren zu verknüpfen" (MÜLLNER, Gewalt, S. 61 [Hervorhebung DP]). Die Bestimmung des ‚Detaillierungszwangs' und das Konzept des dreifachen narrativen Zugzwanges der Sachverhaltsdarstellung wurden erstmalig von KALLMEYER/SCHÜTZE 1977 vorgelegt (vgl. Konstitution, S. 165ff.). Aufgenommen wird ihre Untersuchung im deutschen Sprachraum vor allem von HARDMEIER (Prophetie, S. 45ff.) und WONNEBERGER (Redaktion, S. 72f.).

[34] „*Ideologie* meint hier in einem weiteren Sinn ein relativ kohärentes System von Ideen, Werten und Anschauungen" (MÜLLNER, Gewalt, S. 62 [Hervorhebung DP]).

[35] „*Ethische Werte* sind in biblischen Erzählungen auf unterschiedliche Weise präsent. Eine Möglichkeit stellt die explizite Bewertung des Geschehens durch den/die ErzählerIn dar. Auf derselben hohen Ebene rangiert die Bewertung des Erzählten durch Gott, entweder in Form der Narration oder in Form der Gottesrede. [...] Eine weitere Form ist die Anspielung auf übergeordnete Wertesysteme, die die Gemeinschaft, zu der der/die im Text angelegte Modell-LeserIn gehört, prägen" (MÜLLNER, Gewalt, S. 65 [Hervorhebung DP]). Da die Elemente ‚Weissagung und Erfüllung' in den vorliegenden Erzählungen einen wichtigen Raum einnehmen, ist diese Perspektive von besonderer Bedeutung, da sich mit Blick auf die Leser- und Leserinnenlenkung „die Autorität des/r Erzählers/in durch die Verbindung der Erzählerstimme mit der Stimme Gottes" verstärkt (MÜLLNER, Gewalt, S. 65).

[36] Vgl. dazu auch HÄUSL, Abischag, S. 236f.

[37] „Die *Präsenz* einzelner Charaktere ist eine erste textuelle Strategie, Empathie zu ermöglichen oder zu verhindern. Quantitative Präsenz von einzelnen Charakteren ist bei dieser Frage ebenso zu berücksichtigen wie der strukturelle Ort der Anwesenheit innerhalb der Erzählung. Zum Beispiel bieten AktantInnen, die ausschließlich in der Exposition auftreten, wenig Identifikationspotential, da sie die erzählte Handlung nicht weitergehend durch ihr Handeln voranbringen. Dagegen haben AktantInnen, die über den gesamten Verlauf einer Erzählung präsent sind, hohes Identifikationspotential" (MÜLLNER, Gewalt, S. 66 [Hervorhebung im Original]).

[38] „Die *Benennung* der Charaktere hat Einfluß auf die Empathie wie auf die Bewertung, die die LeserInnen diesen Charakteren entgegenbringen. Die Verwendung eines Eigennamens fördert insofern Empathie, als sie die Person in ihrer Gesamtheit in den Blick nimmt, wohingegen Anonymität den/die LeserIn eher dazu anregt, den Charakter in einer typisierten Rolle wahrzunehmen. Biblische Namen sind häufig sprechende Namen und weisen dann entweder auf die Funktion des/r AktantIn in der Erzählung hin oder aber charakterisieren die Person als einzelne bzw. in ihren Beziehungen. Namen und Bezeichnungen hinsichtlich des Standes (beispielsweise ‚König') können abwechseln und signalisieren den Aspekt, unter dem der Charakter in der jeweiligen Situation gesehen wird" (MÜLLNER, Gewalt, S. 66 [Hervorhebung im Original]). Vgl. auch VAN DER WOUDE, Art. שֵׁם, THAT II, S. 948. Bei einer Aufnahme dieser Anregung in die historisch-kritische Methode ist jedoch grundsätzlich zu beachten, daß in hebräischen Erzählungen die Variation des Stils ein wichtiges Gestaltungsmerkmal darstellt und man sich vor diesem Hintergrund vor Überinterpretationen hüten muß. Darüber hinaus kann es durchaus unterschiedliche Gründe für die variierende Benennung von Personen geben: Wenn die Verfasser davon ausgehen konnten, daß Personen den Leserinnen und Lesern bekannt sind, bestand weniger die Notwendigkeit, diese vorzustellen, als bei unbekannten Personen.

Wenn oben von ‚Anregungen' gesprochen wurde, die aus der narratologischen Exegese aufgenommen werden, so soll damit auch betont werden, daß hier nicht eine vollständige narrative Exegese der zu untersuchenden Texte vorgenommen wird.[39] Dies würde den Rahmen der Untersuchung sprengen und wäre den Fragestellungen der vorliegenden Arbeit nicht angemessen. Die Anregungen werden vielmehr dann aufgenommen, wenn es zum Verständnis der Texte beiträgt, insbesondere, wenn sie in Kombination mit den Methoden der historisch-kritischen Exegese zu neuen bzw. vertieften Erkenntnissen führen können.

Besonders in der synchronen Analyse ist es notwendig, dem Tatbestand Rechnung zu tragen, daß Isebel in den zu untersuchenden Texten nur selten im Mittelpunkt der Darstellung steht.[40] Aus diesem Grund wird in der folgenden Analyse – wenn nötig – stets die Gesamtstruktur der Texte mit einbezogen, um nicht aufgrund einer zu starken Konzentration auf Isebel die Struktur der Texte aus dem Blick zu verlieren.[41]

II.2 Die Textauswahl

Wenn in der hier vorliegenden Untersuchung eine bestimmte Kapitelfolge, konkret die Kapitel I Reg 16–II Reg 10, analysiert wird, dann ergibt sich ihre Abgrenzung zunächst auf dem Hintergrund der Fragestellung und nicht aufgrund von Signalen im Text.[42]

---

[39] Vgl. hierzu nun auch die nach der Abfassung dieser Arbeit erschienene Dissertation von SCHMIDT (Randfiguren). SCHMIDT analysiert in ihrer rein narratologisch ausgerichteten Arbeit die unterschiedlichen Frauen in den Königebüchern und nimmt in diesen Zusammenhang auch die Gestalt der Isebel als „mächtige Frau" in den Blick (vgl. S. 160–196). Aufgrund ihres literaturwissenschaftlichen Ansatzes fokussiert SCHMIDT andere Textebenen, als es die hier vorgelegte Untersuchung anstrebt. Gleichzeitig jedoch kommen beide Untersuchungen an einigen Stellen zu parallelen Ergebnissen.

[40] Es handelt sich bei den vorliegenden Texten keineswegs um eine Isebel-Erzählung („Jezebel narrative"), wie APPLER (Queen, S. 56) betitelt.

[41] Dieser Vorwurf ist beispielsweise TRIBLE zu machen. TRIBLE stellt in ihrem Aufsatz mit dem sprechenden Titel „The Odd Couple: Elijah and Jezebel" Überlegungen zu Isebel und Elia vor. TRIBLE ist in erster Linie an der Gestalt der Isebel interessiert und will anhand von zahlreichen Einzelheiten nachweisen, daß im biblischen Text Elia und Isebel einander gegenübergestellt werden. Sicherlich stellt das Verhältnis von Elia und Isebel *ein* Strukturelement des Textes dar, dennoch verliert TRIBLE durch ihre Konzentration auf Isebel und Elia die Gesamtstruktur des Textes aus dem Blick und vernachlässigt deshalb andere Strukturen, die der Text ebenfalls bietet. So ist auch die Witwe von Zarpat eine Gegenfigur zu Isebel, und auf der Ebene der erzählten Handlung steht Elia nicht Isebel, sondern Ahab gegenüber.

[42] Die Texte über die Zeit der Dynastie Omri werden im biblischen Zusammenhang nicht von den anderen in den Königebüchern geschilderten Epochen abgesetzt, sondern die Art der Darstellung, konkret die Verschränkung der Ereignisse im Nord- und Südreich, bedingt eine stetig fortlaufende Geschichte. Vgl. auch BAR-EFRAT (Observations, S. 155), der darauf hinweist, daß die Grenzen einer zu untersuchenden Einheit vor allem auch durch die Fragestellung entstehen. Allerdings gibt es in dem vorliegenden Textkorpus auch Elemente und Strukturen, die einen Teil der vorliegenden Texte

Isebel, die Tochter Etbaals, des Königs der Sidonier, die Königsgattin, Mutter zweier Könige und nach divergierenden Angaben vielleicht auch Mutter einer Herrscherin in Juda[43], begegnet innerhalb des Alten Testaments ein erstes Mal in I Reg 16,31 – im Zusammenhang der Rahmennotiz zu Ahab[44] von Israel – und ein letztes Mal in dem Text II Reg 9,30–37, wo ihr Tod durch die Hand des Jehu ben Joschafat ben Nimschi beschrieben wird. Damit ist die Zahl der von ihren Lebensdaten umspannten Kapitel ungewöhnlich hoch, bedingt zum einen durch den Umstand, daß Isebel nach dem biblischen Zeugnis sowohl ihren Mann als auch ihren ältesten Sohn überlebt haben soll:[45] Nach biblischer Chronologie lebte sie zweiundzwanzig Jahre als Frau eines Königs[46] und zwei bzw. zwölf Jahre[47] als Mutter zweier weiterer Könige im Nordreich Israel. Zum anderen ergibt sich die große Spannweite der Kapitel jedoch vor allem aufgrund der Tatsache, daß die biblischen Erzähler[48] in den Königebüchern nicht nur die Ereignisse in Israel und Juda ‚synchronistisch' berichten, sondern hier auch umfangreiches Material über die Nordreichpropheten Elia (I Reg 17–19.21; II Reg 1.2) und Elisa (II Reg 2–8) vorlegen. Es zeigt sich eine nahezu ‚dialektisch' zu nennende Darstellungsweise. Die Zeit der Herrschaft Ahabs und seiner beiden Söhne ist demnach zugleich die Zeit bedeutender Propheten und steht in einem deutlichen Fokus der biblischen Darstellung: Während über die Zeit von der Reichstrennung bis zur Königswerdung Omris lediglich fünf Kapitel berichten, sind den wenigen Jahren zwischen dem Auftreten Elias und dessen sogenannter ‚Entrückung' nicht weniger als acht Kapitel gewidmet. Dabei wechselt der Blick von Ereignissen an den Königshöfen hin zu Episoden, die sich fernab und in anderen Zusammenhängen zutragen.

Die Rahmennotiz zu Ahab von Israel (I Reg 16,29–33) schildert seine

---

verbinden und damit auch von anderen Texten abgrenzen, vgl. etwa die Elemente ‚Weissagung und Erfüllung' (Kap. II.3.6), aber auch die Verehrung von Baal und Aschera (Kap. II.3.8).

[43] Nach II Reg 8,18 soll Atalja eine Tochter Ahabs und damit möglicherweise auch eine Tochter Isebels gewesen sein. Nach der Notiz in II Reg 8,26 war Atalja eine Tochter Omris und damit Isebels Schwägerin. Vgl. dazu ausführlich unten Kap. VI.

[44] Ahab ist der Sohn eines Mannes, dessen Herkunft im Dunkeln liegt. Bei dem ‚Heereskönig' Omri, der zum Gründer einer machtvollen Dynastie wurde, werden keine Angaben zu seiner Herkunft gemacht. Dieses ist zwar nicht einmalig, aber ungewöhnlich und steht in Kontrast dazu, daß bei Jehu, der die Dynastie der Omriden im Laufe seines Putsches bis zum letzten Mann ausrottet, sowohl der Name des Vaters als auch der des Großvaters angegeben werden. s. dazu unten Kap. II.4.1.

[45] Ihr jüngster Sohn findet wie sie während des Putsches des Jehu den Tod (II Reg 9,24 ff.).

[46] Andere Frauen Ahabs werden im biblischen Text nicht genannt, jedoch soll er nach II Reg 10,1 siebzig Söhne gehabt haben.

[47] Zur historischen Chronologie s. Kap. VI.

[48] Der Begriff ‚Erzähler' fungiert innerhalb der narrativen Analyse als terminus technicus. Weder wird damit ausgesagt, daß es sich um einen einzigen Verfasser handelt, noch soll damit das Geschlecht bestimmt werden.

Heirat mit der sidonischen Königstochter und die Einführung des Baalsdienstes in Israel.

Nachdem Elia in I Reg 17,1 Ahab eine alles Leben bedrohende Dürre angekündigt hat und Elia in I Reg 17,9 von JHWH nach Sidon, in die Heimat Isebels, geschickt wird, kommt es in Kapitel 18 zu einer von JHWH initiierten Konfrontation zwischen Prophet und König und einem Prophetenwettstreit auf dem Karmel. In diesem Zusammenhang begegnet Isebel erneut: Sie habe die Propheten JHWHs ausgerottet, wie der Haushofmeister Ahabs zu berichten weiß (I Reg 18,4.13). Sie hat nach Aussage der biblischen Erzähler Aschera- und Baalspropheten ernährt (I Reg 18,19). Diese werden nun nach dem Wettkampf auf dem Karmel ihrerseits von Elia getötet.

Während in I Reg 16–18 nur in kurzen Bemerkungen über Isebel gesprochen wird, läßt der biblische Erzähler sie zu Beginn des 19. Kapitels ein erstes Mal selbst zu Wort kommen:[49] Nach den Ereignissen am Karmel droht sie Elia – vermittelt durch Boten – an, sein Leben zu vernichten (I Reg 19,2), so daß dieser in die Wüste flieht.

Nach der Schilderung erster Kämpfe Ahabs gegen die Aramäer (I Reg 20) findet sich die detaillierteste Isebelüberlieferung in der Erzählung über Nabots Weinberg (I Reg 21,1–16), in der berichtet wird, wie Isebel durch eine Intrige den Jesreeliter Nabot um das Erbe seiner Väter bringt. Als Folge dieser Untat wird der Königsgattin in einem Gottesspruch ein unfriedlicher Tod angekündigt (I Reg 21,23).

Nach dem Tod Ahabs im Kampf gegen die Aramäer (I Reg 22) wird in den Rahmennotizen zu seinen Söhnen Ahasja von Israel (I Reg 22,52–54) und Joram von Israel (II Reg 3,1–3) erneut kurz auf Isebel Bezug genommen, ohne daß ihr Name fällt. Umfangreicher wird die Darstellung erst wieder bei der ungewöhnlich detaillierten Schilderung ihres Todes (II Reg 9,7.10.22.30–37), in welcher der Erzähler Isebel auch ein letztes Mal selbst zu Wort kommen läßt (I Reg 9,31). Gleichzeitig mit dem Tod Isebels endet auch die Baalsverehrung in Israel: Jehu läßt sowohl die omridische Familie töten als auch den Tempel des Baal mitsamt dem Kultpersonal vernichten.

Nachdem das zu untersuchende Textkorpus damit abgegrenzt worden ist, sollen nun die einzelnen Kapitel analysiert werden. Insbesondere wird in der Analyse auch untersucht werden, wie in den biblischen Texten das Bild Isebels entwickelt wird.

---

[49] Vgl. zu dieser Unterscheidung auch BAR-EFRAT, Observations, S. 160f.

II.3 Strukturen

II.3.1 I Reg 16,29–33

Die Rahmennotizen stellen die Könige Israels und Judas vor und sind zugleich Summarium und erste Bewertung ihrer Taten. Sie geben so die Leseanleitung für das Folgende. Zugleich werden mit der Vorstellung also auch Lob und Tadel thematisiert, im vorliegenden Fall, wie bei den Nordreichkönigen üblich, ein Tadel, allerdings ein gesteigerter: Ahab wandelte nicht allein in der Sünde Jerobeams, er nahm auch eine ausländische Prinzessin zur Frau, ein Vorgang, der Ahab als den unwürdigsten König von allen Herrschern charakterisiert. Die Rahmennotiz für Ahab hebt sich durch diese Heiratsnotiz von denen der anderen Könige Israels ab. Isebel erscheint dabei der Bewertung ihres Mannes untergeordnet, ihre Handlungen werden somit von Anfang an mit Ahab in einen Zusammenhang gestellt, ihre Taten geraten ihm zum Nachteil, da er in der biblischen Darstellung für diese Hochzeit verantwortlich ist.

Vorgestellt wird Isebel als Tochter des Sidonierkönigs Ethbaal.[50] Wie auch sonst im Alten Testament üblich, wird der Tochter die Identität über den Vater zugewiesen,[51] in dem hier vorliegenden Fall handelt es sich bei dem Vater der Braut als „*König von Sidon*" selbst um eine wichtige Persönlichkeit.

Wird Isebel als Tochter ihres Vaters eingeführt, so wird sie von ihrer königlichen Herkunft bis über ihren Tod hinaus begleitet: In II Reg 9,34 fordert Jehu dazu auf, den zertrampelten Leichnam der „*Verfluchten*" bestatten zu lassen, mit der Begründung „*denn sie ist eine Königstochter*". Hier läßt der Erzähler weder den Usurpator Jehu die Königstochter mit ihrem Namen anreden noch den Namen ihres königlichen Vaters nennen. Die erste Vorstellung Isebels als Tochter des sidonischen Königs betont, daß sie eine Ausländerin und damit ‚Fremde' ist.[52] Dieser Aspekt findet sich bei der Schilderung ihres Todes in II Reg 9 nicht; hier geht es um ihre königliche Abstammung an sich. Weil der biblische Erzähler sich bei Isebels Tod auf ihre erste Vorstellung zurückbezieht, wird jedoch vom Ende her nochmals eine Perspektive auf den Anfang eröffnet und die Darstellung Isebels damit abgerundet.

Nach dem Zeugnis der biblischen Erzähler beginnt der israelitische König

---

[50] Vgl. auch TRIBLE, Couple, S. 170. „The words *wife* and *daughter* surround the name Jezebel; husband and father define her. Their status as kings sets the boundaries for her as Israelite queen and Phoenician princess. The narrated discourse allows Jezebel neither speech or independence." [Hervorhebung im Original]

[51] Vgl. auch SEIFERT, Tochter, S. 48–50.

[52] FREVEL (Aschera, S. 56) sieht bereits in der Rahmennotiz ein Verschulden Isebels thematisiert.

Ahab nach der Hochzeit mit der Verehrung Baals. Dieser ‚Baal' wird nicht näher bestimmt, ist im hebräischen Text jedoch determiniert. Weiter findet sich eine schwierige Bemerkung über die Errichtung eines Altars im neu gebauten Tempel Baals und einer Aschera. [53]

Der hebräische Text stellt in grammatischer Hinsicht keinen unmittelbar kausalen Zusammenhang zwischen der Hochzeit mit Isebel und der Einführung des Baalsdienstes bzw. der Ascheraverehrung in Israel her. Auch bei der Notiz über die Errichtung des Baalstempels wird kein Bezug zu Isebel hergestellt,[54] gleichwohl folgt das eine unmittelbar auf das andere und die fortlaufende Verwendung der Narrative legt einen Zusammenhang nahe.[55]

Da dieser Zusammenhang jedoch nicht explizit hergestellt wird, bleibt vor dem Hintergrund dieser ersten Verse im Bibeltext daher eine ‚Leerstelle' mit Blick auf die Frage, inwieweit Isebel für die Verehrung anderer Götter als JHWH in Israel verantwortlich ist.

I Reg 16,31f. spricht nur allgemein von הבעל – „*dem Baal*"[56] – und die Gottheit erscheint konturlos. Das Gros der Exegetinnen und Exegeten nimmt hier mit Blick auf die historische Deutung dieser Textstelle an, daß es sich dabei um eine phönizische, also ‚ausländische' Gottheit handelt, diskutiert wird lediglich ihr Status.[57]

Dabei wird jedoch nicht genügend beachtet, daß im biblischen Text gerade *nicht* explizit gesagt wird, dieser Baal stamme aus dem Ausland, und daß seine Herkunft damit fern von Israel zu lokalisieren sei.[58] Isebel ist zwar laut I Reg 16,31 f. die Tochter eines sidonischen Königs. Da hier aber kein unmittelbarer kausaler Zusammenhang mit der Baalsverehrung hergestellt wird, kann an dieser Stelle auf der Basis einer synchronen Lesart nicht davon ausgegangen werden, daß der Baal ein fremder, d. h. aus-

---

[53] Von Joram wird berichtet, er habe die Mazzebe für Baal entfernen lassen, die sein Vater aufstellen ließ (II Reg 3,2b), vgl. auch II Reg 10,27. Der Altar für Baal und die Aschera werden im folgenden nicht mehr erwähnt, vgl. aber I Reg 18,19. Zur Textkritik vgl. Seite 294 Anm. 936.

[54] Auch bei der Zerstörung des Baalstempels (II Reg 10,18ff.) wird kein Bezug zu Isebel hergestellt, s. dazu unten Kap. II.3.8.

[55] Hierbei muß allerdings beachtet werden, daß es sich bei den hier analysierten Versen um die Rahmennotiz für Ahab und nicht primär um die Vorstellung der Isebel handelt. Es geht den biblischen Autoren darum, die Ruchlosigkeit Ahabs hervorzuheben, und in diesem Zusammenhang werden die Hochzeit mit Isebel und die Einführung des Baalsdienstes thematisiert.

[56] Vgl. dann die folgenden Erwähnungen von הבעל in I Reg 18,19.21ff.; I Reg 22,54; II Reg 10,18–28. Anders verhält es sich in der Erzählung II Reg 1: Hier wird der „*Baal-Sebub*" genannt und ausdrücklich als „Gott Ekrons" bezeichnet.

[57] Aufgrund der Nachrichten des Josephus (vgl. dazu S. 61f.) nehmen viele Exegeten an, daß es sich hier um den Stadtgott Melkart von Tyrus handelt (vgl. etwa NOTH, Geschichte[7], S. 221, Anm. 4). Andere vermuten hinter der Bezeichnung den Baal von Sidon (vgl. etwa ALBERTZ, GAT 8,1, S. 231) oder Baalšamem (vgl. NIEHR, Baalšamem, S. 314ff.).

[58] Unscharf an dieser Stelle etwa KÜHLEWEIN, Art. בעל, THAT I, S. 330: „Als ‚der Ba'al' ohne Zusatz werden bezeichnet der Ba'al von Ophra [...], derjenige des Karmel [...] und der in Samaria aus Tyrus eingeführte Gott". Während nun die Benennung der beiden zuerst genannten Baalim durch eine Lokalisierung ihr Recht haben mag – auch wenn nicht deutlich gemacht wird, daß hier ein genuin anderer Fall vorliegt als bei den üblichen lokalen Baalsbezeichnungen – wird der Baal aus der Rahmennotiz des Ahab an keiner Stelle als aus Tyrus stammend vorgestellt. Hier fließt eine historische Interpretation ein, ohne daß es von KÜHLEWEIN problematisiert wird.

ländischer Baal ist. Auf der *synchronen Ebene* ist zunächst ein Zusammenhang mit den anderen Textstellen, an denen allgemein von הבעל die Rede ist, herzustellen, wie beispielsweise mit dem Baal in der Erzählung von Jdc 6,25–32.

Die Frage, ob es sich hier um eine „unspezifische Bezeichnung für einen Fremdgott“[59] oder um „Baal *par excellence,* den Wetter-und Fertilitätsgott [...], wenngleich auch in verschiedenen lokalen Ausprägungen und Nuancen“[60], handelt, muß innerhalb der synchronen Analyse offenbleiben. Geprüft werden kann hier lediglich, inwieweit Baal in den folgenden Erzählungen weiter profiliert wird.

Die Formulierungen der biblischen Erzähler lassen erkennen, daß mit der Einführung des Baalsdienstes in Israel eine Problemsituation entstanden ist, die einer Lösung bedarf.[61] Nach einem Zwischenspiel auf dem Karmel (I Reg 18) zeigt sich diese Lösung in den Kapiteln über den Putsch des Jehu (II Reg 9.10). Im Verlauf dieser Ereignisse werden nicht nur alle Angehörigen der Dynastie Omri einschließlich Isebels getötet, sondern auch sämtliche Baalspriester erschlagen und der Altar des Baal zerstört. Da der Tod Ahabs bereits in I Reg 22,32–40 geschildert wird, greift die Baalsverehrung zeitlich über ihn hinaus und findet parallel zum Tod Isebels ihr Ende. Durch diese zeitliche Konsistenz liegt eine Verbindung zwischen Isebel und dem Baal nahe. Neben dem Bezug auf Isebels Herkunft wird also mit dem Thema der Baalsverehrung ein weiterer Bogen zwischen der Rahmennotiz und den in II Reg 9.10 geschilderten Ereignissen geschlagen.

II.3.2 I Reg 17–19

Die Einführung des Baalsdienstes in Israel bildet den Hintergrund für die beiden folgenden Kapitel I Reg 17 und 18, deren Höhepunkt die Erzählung vom Götterwettstreit auf dem Karmel darstellt. Elia, der Tischbiter, tritt ohne erzählerische Vorbereitung auf die Bühne des Geschehens und kündigt ohne weitere Begründung eine Dürre an (I Reg 17,1). Die tau- und regenlose Zeit endet erst mit einer Entscheidung zwischen Baal und JHWH auf dem Karmel (I Reg 18,45). Während in der Rahmennotiz für Ahab die auktorialen Äußerungen deutlich machen, daß die Heirat mit Isebel und die Einführung des

---

[59] So KÖCKERT (Elia, S. 29) im Zusammenhang der Exegese von I Reg 18.

[60] MULDER, Art. בעל, ThWAT I, Sp. 719f. [Hervorhebung im Original].

[61] In der Rahmennotiz zu Ahab liegen sowohl erzählte Handlung als auch auktoriale Äußerungen vor: V.29: erzählte Handlung; V.30.31a: auktoriale Äußerung – dabei fällt V.31a im MT aus der Satzkonstruktion heraus, ebenso in der LXX; V.31b–33a: erzählte Handlung; V.33b: auktoriale Äußerung. Die auktorialen Äußerungen in V.30.31a.33b setzen eine Beurteilung für die Heirat mit Isebel und die Einführung des Baalsdienstes in Israel fest und geben damit die Leseanleitung für das folgende.

Baalsdienstes eine Krisensituation darstellen, ist mit der Weissagung der Dürre in Israel nun auch auf der Ebene der erzählten Handlung eine Spannung geschaffen, die einer Lösung bedarf.

Üblicherweise beinhaltet die dramatische Struktur Aufbau, Höhepunkt und Beruhigung der Spannung. Viele biblische Erzählungen folgen der klassischen pyramidalen Struktur: „From a peaceful initial situation the action rises towards the climax where the decisive step determining the outcome of the conflict is taken, and from there it drops again to a more or less tranquil situation at the end."[62] Die vorliegende Erzählung entspricht der pyramidalen Struktur insofern nicht, als hier zunächst keine friedliche Ausgangsposition besteht. Gleich mit dem ersten Satz und dem Auftreten des Tischbiters tritt das Problem zutage.

Hintergründe und Begründung für die Dürre werden nicht weiter erläutert, auch hier besteht eine ‚Leerstelle' im Text.[63] Da in der Rahmennotiz jedoch der Baalsdienst aus Erzählersicht als verwerflich dargestellt worden ist, legt sich für Leser und Leserin ein Zusammenhang nahe,[64] auch wenn er gerade nicht explizit hergestellt wird:[65] Baal wird in Israel verehrt, und als Reaktion darauf kündigt der Prophet, der im Dienst JHWHs steht, eine Dürre an.

Das Thema der Dürre könnte nun als Hinweis darauf gewertet werden, daß im Hintergrund dieser Erzählung die Vorstellung von Baal als Vegetations- und Wettergott steht: Dürre und Regen werden in Ugarit mit dem Sterben und Auferstehen Baals in einen Zusammenhang gebracht.[66] Der Vegetationsgott wird angebetet und statt Regen folgt eine Dürre – Baal wird auf seinem eigenen Gebiet geschlagen.[67]

Elia wird vorgestellt als der *„Tischbiter aus Tischbe in Gilead"*[68], also nicht wie sonst üblich patrilinear, sondern durch eine betont ortsgebundene Herkunftsangabe. Der Prophet wird von JHWH zunächst an den Bach Krit östlich des Jordan (I Reg 17,2–6) und dann nach Zarpat[69] (I Reg 17,8–16.17–24) gewiesen. Elia bewegt sich dabei räumlich auf einem Zickzackkurs. Während der Flußlauf sowie der Herkunftsort des Tischbiters nur ein einziges Mal begegnen, findet sich der Ort Zarpat ein weiteres Mal in Ob 20. Zarpat wird allerdings in I Reg 17,9 durch die Apposition *„das zu Sidon gehört"* nä-

---

62 Bar-Efrat, Observations, S. 165.

63 Im Midrasch Jalqut Schimᶜoni zu Josua (Perek 5) wird diese ‚Leerstelle' geschlossen, s. dazu unten Kap. VII.2.2.

64 Vgl. auch Cohn, Logic, S. 335.

65 Später im Text wird in einem Rückblick berichtet, daß Isebel JHWH-Propheten ermorden ließ (I Reg 18,4.13); auch hier wäre ein Rückbezug auf die Dürre denkbar.

66 Vgl. Moor/Mulder, Art. בעל, ThWAT I, S. 713.

67 Appler (Queen, S. 57) sieht hier eine Ironie: „The order is ironic: this drought occurs immediately after Ahab pays homage to Baal, the Canaanite god of storms, rain and fertility."

68 Vgl. Textkritik S. 247 Anm. 647.

69 Zur außerbiblischen Bezeugung des Ortes vgl. ANET², S. 477; zur Namensüberlieferung vgl. Aharoni, Land, S. 126.

her bestimmt und die Handlung damit nachdrücklich in der Heimat Isebels lokalisiert.

Mit Blick auf die Lokalisierung der Ereignisse erschließt sich jetzt auch in der synchronen Analyse die Bedeutung der betont lokalen Herkunftsangabe Elias: Isebel kommt nach Israel und Elia geht nach Phönizien, zwei Aktanten der folgenden Geschichte tauschen ihre Plätze.[70] Während nach der Hochzeit Ahabs mit der phönizischen Prinzessin in Israel Baalsdienst stattfindet, erkennt in Phönizien eine arme Witwe nach den Wundertaten Elias JHWH als den wahren Gott. In der Heimat Isebels erweist sich JHWH als der Gott, der die Macht hat, daß Getreide und Öl nicht ausgehen und ein Toter wieder lebendig wird. Hier scheint jedoch nicht primär eine Gegenüberstellung der beiden Personen vorzuliegen, sondern anhand von Isebel als Fremde in Israel und Elia als Israelit in der Fremde wird das Geschehen in Israel und in Phönizien einander gegenübergestellt. JHWH erweist seine Macht in der Heimat Isebels.

Oben war dargelegt worden, daß in der Einführungsformel *nicht* ausdrücklich ausgesagt wird, daß es sich bei dem Baal um eine importierte Gottheit handelt. Die Gegenüberstellung von Baalsverehrung in Israel und JHWH-Bekenntnis in Phönizien wie auch die Gegenüberstellung der Witwe von Zarpat und Isebel, die durch den Hinweis, daß die Baalspropheten *„vom Tisch der Isebel essen"*, im weiteren Text konstruiert wird (I Reg 18,19, s. dazu unten), weist nun indirekt auf Phönizien als Heimat des Baal hin. Das fremde Land erscheint in der synchronen Gesamtschau nicht nur als Heimat Isebels, sondern auch als Heimat des Baal.

Nach den Ereignissen in Sidon und dem Verlauf von drei Jahren erhält Elia den Auftrag, sich Ahab zu zeigen; gleichzeitig wird das Ende der Dürre durch ein Gotteswort an Elia angekündigt: *„ich werde Regen geben auf die Oberfläche der Erde"* (I Reg 18,1b). Zwei Spannungsbögen ergeben sich aus I Reg 18,1 und bestimmen die Struktur des Kapitels. Elia zeigt sich Ahab in I Reg 18,17 ff., insofern schließt sich hier der erste Spannungsbogen. Das Ende der Dürre wird aber erst in I Reg 18,41–46 geschildert, als der lang erwartete Regen fällt und somit die Dürrethematik der beiden Kapitel 17 und 18 ihr eigentliches Ende findet. Anders als in I Reg 17,1 angekündigt, fällt der Regen jedoch nicht auf ein Wort Elias hin, sondern nach einer Art Zauberhaltung des Tischbiters (I Reg 18,42b).

Zunächst rückt noch vor dem Aufeinandertreffen von Elia und Ahab eine neue Gestalt in das Zentrum der Aufmerksamkeit: der Palastvorsteher Obadja, dessen Erlebnisse mit Ahab und Elia in verschiedenen Sequenzen in den V.3–16 vorgestellt werden. Die folgenden Verse stehen dabei in einem engen Zusammenhang mit der Rahmengeschichte, geht es doch einmal um die Su-

[70] Vgl. dazu auch TRIBLE, Couple, S. 171.

che nach Wasser, da die Dürre das Leben bedroht, einmal um die Forderung des Propheten, sein Kommen dem Omridenherrscher anzukündigen. Auch die Heldentat Obadjas, der hundert Propheten vor Isebel rettete, steht in einem engen Zusammenhang mit der Dürre, da Obadja Wasser bringt: Ohne den Hintergrund einer Dürre wäre das nicht erwähnenswert gewesen.[71] Die Rettungstat Obadjas wird gleich doppelt erwähnt, sowohl in einem Rückblick auf der Ebene der auktorialen Äußerung (V.4) als auch innerhalb einer Selbstvorstellung (V.13), also auf der Ebene der erzählten Rede. Durch die Wiederaufnahme der Rettungstat im Mund Obadjas werden sowohl dessen heldenhaftes Verhalten als auch die verwerfliche Handlung Isebels besonders betont.[72] Dabei läßt der Text offen, ob eine Beziehung zwischen der Verfolgung Isebels und der Weissagung der Dürre durch Elia besteht und wenn ja, wo Grund und wo Folge zu suchen sind: Werden die Propheten JHWHs vernichtet, weil eine Dürre ausgebrochen ist, oder kündigt Elia aufgrund der Taten Isebels die Dürre an?[73] Auch hier besteht eine ‚Leerstelle' im Text.

Stellt auch Obadja damit eine Gegenfigur zu Isebel dar, so wird durch diese Episode auch das Verhalten Ahabs als verwerflich gekennzeichnet: Es wird keine Reaktion Ahabs auf Isebels Ausrotten (כרת Hif.) der Propheten geschildert, statt dessen sorgt sich Ahab darum, daß er Pferd und Maultier nicht ausrotten (כרת Hif.) muß. Der König kümmert sich nicht um seine bedrohten Untertanen, sondern um die Tiere in seinem Reich! [74]

In I Reg 18,17 ff. wird ein erstes Aufeinandertreffen zwischen Ahab und Elia geschildert – von Ahab mit einer vorwurfsvollen Frage eingeleitet – und damit der erste Spannungsbogen geschlossen.

Elia weist den Vorwurf des Omridenherrschers zurück und diesem selbst die Schuld zu: *„Nicht ich habe Israel verdorben, sondern du und das Haus deines Vaters, als ihr die Gebote JHWHs verlassen habt und du den Baalen nachgelaufen bist!"*[75] Bei dem Fluch Elias in I Reg 17,1 blieb eine ‚Leerstel-

---

[71] Vgl. auch Numeri Rabba Parascha 19,2. Hier wird erläutert, warum Obadja die Propheten nicht nur mit Brot, sondern auch mit Wasser versorgt. Vgl. dazu Kap. VII.2.2.

[72] Das Bild Isebels als der Verfolgerin der Propheten ist für die Rabbinen sehr eindrücklich und wird außergewöhnlich häufig rezipiert, dazu mag das doppelte Vorkommen dieser Passage beigetragen haben, vgl. dazu auch unten Kap. VII.2.3.

[73] CRÜSEMANN (Elia, S. 44) nimmt an, daß diese Frage für die biblischen Autoren nur von untergeordnetem Interesse gewesen sei: „Ob diese Verfolgung der Propheten bereits der Anlaß für die Dürre gewesen ist oder aber umgekehrt geradezu eine Reaktion auf sie, wird mit keinem Wort angezeigt. Es zeigt sich daran exemplarisch, daß derartige Erzählungen einem anderen Duktus folgen, an anderen Perspektiven interessiert sind, deshalb auch andere Hintergrundinformationen liefern, als es unserer Sichtweise entspricht. Der Erzählung ist diese Frage offenbar nicht so wichtig, wie sie uns erscheinen mag."

[74] Vgl. dazu auch unten Kap. II.3.7.

[75] Vgl. Übersetzung und Textkritik Kap. V.3.1.

le', welcher Zusammenhang zwischen der Einführung des Baalsdienstes und der Ankündigung der Dürre besteht. Nun weist Elia selbst auf die Baalimverehrung (Plural!) in Israel hin und stellt einen Zusammenhang her.[76]

Ahab soll ganz Israel auf dem Karmel versammeln *„und die 450 Propheten des Baal und die 400 Propheten der Aschera, die vom Tisch der Isebel essen"*.[77] Von einer solchen Personengruppe war bisher noch nicht die Rede gewesen, in der Rahmennotiz waren lediglich allgemein die Einführung des Baalsdienstes und die Errichtung von Tempel bzw. Altar für Baal und die Aufstellung der Aschera berichtet worden. Die in der Rahmennotiz offengebliebene ‚Leerstelle' mit Blick auf den Zusammenhang zwischen der Heirat von Ahab und Isebel und der Einführung des Baalsdienstes und der Ascheraverehrung in Israel wird in gewisser Hinsicht geschlossen: Isebel unterstützt Baalspropheten, sie *ernährt*[78] sie auch in der Zeit der Dürre, und auch Propheten der Aschera werden von ihr unterstützt. Isebel ist also insofern verantwortlich für die ‚Einführung' des Baalsdienstes in Israel und die Verehrung der Aschera, als sie Propheten finanziert. Auf dem Hintergrund der Dürre erscheint das Handeln Isebels als problematisch: Während Israel Hunger leidet, ernährt sie nicht weniger als 850 Propheten!

Dabei sagt der biblische Text nicht, daß es außer den von Isebel unterstützten Propheten, die sich auf dem Karmel versammeln, nicht noch andere Propheten Baals und Ascheras am königlichen Hof gibt. Versammelt werden ausdrücklich nur die Propheten, *„die vom Tisch der Isebel essen"*.[79] So könnte ja etwa auch der König selbst eine Schar von Propheten unterhalten. Auch wird in I Reg 18,19 nicht gesagt, daß diese Baalspropheten zu dem von Ahab errichteten Baalstempel gehören.[80]

Durch die Lokalisierung der Ereignisse von Kapitel 17 in Sidon und die Verwendung der Nahrungsterminologie wird die phönizische Prinzessin Isebel als Gegenpart zu der armen Witwe in Zarpat dargestellt.[81] Während letztere nach dem Vermehrungswunder dem JHWH-Propheten in ihrem Haus Speise gibt und dabei mit ihm die Mahlzeit teilt (V.15), läßt Isebel die Propheten Baals und Ascheras von ihrem Tisch essen. Während die im Ausland leben-

[76] Allerdings ist dieser Schlagabtausch allgemein gehalten, es wird gerade nicht auf die Dürre Bezug genommen.

[77] Wieder erscheint die Nachricht über Isebel auf der Ebene der erzählten Rede.

[78] Zu dem Motiv der Nahrungsaufnahme s. unten Kap. II.3.7.

[79] I Reg 18,20b heißt es: *„und er [Elia] versammelte die Propheten auf dem Berg Karmel."* Einige hebräische Handschriften und die LXX fügen hier ein „alle" ein, vgl. dazu die Textkritik S. 250 Anm. 667.

[80] Obwohl eine Dürre herrscht, die das gesamte Leben bedroht, scheint am Tisch Isebels kein Mangel zu herrschen. Ob diese Mahlzeiten tatsächlich luxuriös sein sollen, wie APPLER (Queen, S. 58) annimmt, läßt sich aus dem biblischen Text nicht erschließen.

[81] Auch BLUM (Prophet, S. 282) geht davon aus, daß die Witwe eine „Gegenfigur" zu Isebel darstellt, führt allerdings nicht weiter aus, an welchem Punkt er eine Gegenüberstellung sieht.

de Witwe erkennt, daß das Wort des JHWH-Propheten wahr ist, läßt die Ausländerin Isebel die Propheten JHWHs töten. Die beiden Aktantinnen werden dabei kontrastierend einander gegenübergestellt – auf dem Hintergrund der guten Taten der Witwe an Elia tritt das verwerfliche Handeln Isebels um so deutlicher hervor.[82]

Auf dem Karmel erweist sich JHWH als Gott, während die Propheten des Baal – die Propheten der Aschera werden außer an der zitierten Stelle nicht weiter erwähnt[83] – kläglich an der Aufgabe scheitern, von Baal ein Zeichen zu erlangen. Wie Isebel die Propheten JHWHs hat töten lassen, so schlachtet nun Elia die Propheten Baals bis auf den letzten Mann.

Isebel selbst tritt auf der Ebene der erzählten Handlung in diesen beiden Kapiteln nicht auf. Die Handlung wird strukturiert durch die Begegnungen von Elia und Ahab (I Reg 17,1; 18,17.41.[46])[84] bzw. durch die Beauftragung Elias zu dieser Begegnung (I Reg 18,1). Eine direkte Begegnung von Elia und Isebel findet dagegen nicht statt.

Während sich Elia und Ahab auf der Ebene der erzählten Handlung vis-à-vis gegenüberstehen, sind an einer herausgehobenen Stelle die Taten von Elia und Isebel parallel gestaltet. Isebel tötet eine große Anzahl, wenn auch nicht die Gesamtheit, der JHWH-Propheten. Elia tötet alle Baalspropheten, die von Isebel unterstützt werden. Mit Blick auf die Tötung der Propheten folgt Elia ihrem Beispiel, mit Blick auf die Totalität der Vernichtung übertrifft der Prophet Isebel.[85]

---

82 S. auch MÜLLNER (Gewalt, S. 68 mit Verweis auf SIMON, Characters, S. 16f.), die darauf hinweist, daß gleichwertige Charaktere einander gegenübergestellt werden, daß aber auch „minor characters" die Funktion haben, den Hauptcharakter zu profilieren. Mit Blick auf die gesamte Überlieferung zu der Zeit der Omriden fällt der Witwe die Funktion des „minor character" zu. Auf der Ebene der erzählten Handlung aber ist ihre Figur wesentlich breiter ausgemalt. Mit Blick auf die Versorgung der JHWH-Propheten stellt auch Obadja eine Gegenfigur zu Isebel dar, vgl. dazu auch unten Kap. II.3.7.

83 Die LXX trägt die Propheten der Aschera in V.22b ein und löst so die Schwierigkeit, daß diese weder versammelt noch geschlachtet werden, vgl. Textkritik Kap. V.3.1.

84 Die beiden Aktanten stehen sich mit Ausnahme der letzten Szene feindlich gegenüber.

85 Vgl. auch TRIBLE, Couple, S. 172: „Elijah emulates Jezebel even as he surpasses her". Weder der Mord Isebels an den JHWH-Propheten noch der Mord Elias an den Baalspropheten wird in diesem Textzusammenhang – auf der Ebene von auktorialem Verhalten – explizit kommentiert oder durch einen Gottesspruch beurteilt (vgl. aber I Reg 9, 7, s. dazu unten Kap. II.3.6). Die Handlungen Isebels und Elias erscheinen damit auf der Ebene des biblischen Textes zunächst vergleichbar. So beurteilt auch BELLIS (Helpmates, S. 165) die Handlungen Elias und Isebels auf derselben Ebene: „[...] Jezebel is portrayed as a strong woman. She is locked in a very serious battle with Elijah over whose religion will prevail. Mutual tolerance is not a possibility for either of them. Both are committed to a battle to the death. Although we may prefer Elijah's God to Jezebel's, Elijah and Jezebel use the same means to accomplish their identical ends. Both are intent one wiping out the other's religion." BELLIS ist bemüht, sich von den ‚klassischen' Urteilen über Isebel zu distanzieren. Dabei übersieht sie jedoch, daß der biblische Text durch die Reihenfolge eine Bewertung vorgibt, da durch das Handeln Isebels an den JHWH-Propheten das Handeln Elias an den Baalspropheten im gewissen Sinn auch legitimiert wird, vgl. dazu auch unten Kap. II.3.8. Darüber hinaus wird unmittelbar nach dem Schlach-

In den ersten beiden Kapiteln steht Elia somit auf verschiedenen Ebenen in einer Art doppelten Frontstellung sowohl Isebel als auch Ahab gegenüber: Dabei findet sich jedoch die Gegenüberstellung von Elia und Ahab auf der Ebene der erzählten Handlung und der erzählten Rede, während sich Elia und Isebel auf einer eher konstellativ zu nennenden Ebene gegenüberstehen.

Die Gegenüberstellung von Ahab und Elia ist in IReg 17.18 deutlich ausgeprägter, die Gegenüberstellung von Elia und Isebel dagegen wird punktueller konstruiert. Die Lokalisierung in Sidon, betont herausgestellt durch אשר לצידון (IReg 17,9), ermöglicht die Gegenüberstellung Isebels mit Elia (s.o.). Während von Elia auf der Ebene der erzählten Handlung das Töten der Baalspropheten beschrieben wird (IReg 18,40), erfahren die Leserinnen und Leser vom Mord an den Propheten JHWHs lediglich aus dem Mund Obadjas und in einem Rückblick auf der Ebene der auktorialen Äußerung. Erst in IReg 19,1–3a wird auf der Ebene der erzählten Handlung eine feindliche Gegenüberstellung zwischen den beiden Aktanten vorgenommen.

Ein Blick auf die Gegenüberstellung von Isebel und der Witwe von Zarpat zeigt auch hier, daß die Handlungen der Witwe weitaus breiter ausgestaltet sind als es das Handeln Isebels ist. Während das Thema der Nahrung aufgrund der Dürrethematik in der Episode zwischen der Witwe und Elia eine wichtige Rolle spielt und breiter auf der Erzählebene ausgemalt wird, werden die Baals- (und Aschera-)Propheten nur durch den Satzbestandteil אכלי שלחן איזבל (IReg 18,19) als von Isebel Versorgte charakterisiert.

Daß Elia in einer doppelten Frontstellung steht, wird insbesondere von vielen Exegetinnen und Exegeten vernachlässigt, vgl. etwa Phyllis TRIBLE, die ihren Aufsatz „The Odd Couple: Elijah and Jezebel" überschreibt oder auch Marianne PITZEN, Marga MONHEIM und Julitta FRANKE, die ihrem Band den Titel „Isebel – die Gegenspielerin des Propheten Elia" geben. Auf der Ebene des biblischen Textes wird Ahab ebenfalls als der Gegenspieler Elias gezeichnet, vgl. das in IReg 17,1 ausgeführte Wort Elias und seinen anschließenden Fluch,[86] die Episode um Obadja in IReg 18,2–16,[87] das Treffen zwischen Ahab und Elia in IReg 18,17f. und das Aufeinandertreffen von Ahab und Elia nach dem Mord an Nabot in IReg 21,17ff.[88]

Obgleich sowohl Ahab als auch Isebel als Gegenspieler Elias dargestellt werden, wird auf der Ebene der erzählten Handlung dennoch keine Bezie-

---

ten der Baalspropheten durch Elia die Wiederkehr des erwarteten Regens geschildert und somit Elia ins Recht gesetzt.

[86] Zwar wird hier nicht explizit ausgesagt, daß Elia vor Ahab fliehen soll, der Gebrauch des Begriffes סתר (verbergen) hat jedoch eine bedrohliche Konnotation, vgl. I Sam 20,5.19.24; Jer 36,19; Prov 22,3; 27,12. s. dazu ausführlich unten Kap. V.3.2.2.

[87] BLUM (Prophet, S. 283) weist darauf hin, daß, wie die Witwe zu Isebel, Obadja „die Rolle der positiven Kontrastfigur zu Ahab" einnehme. Auch er versorgt die Propheten und schwört mit den gleichen Worten wie die Witwe. Wie die Witwe mit Elia, so ist Obadja mit den Propheten durch das gemeinsame Essen verbunden.

[88] Jedoch ist festzuhalten, daß das Verhältnis von Ahab und Elia auf dem Hintergrund der Isebel zugeschriebenen Tätigkeiten einen anderen Akzent erhält. So erscheint das Handeln des Königs in der Obadja-Episode deshalb als verwerflich, weil er einerseits besorgt ist, die Tiere nicht ausrotten zu müssen, andererseits nicht darauf reagiert, daß Isebel die Propheten JHWHs ausrottet. Auch erscheint vor dem Hintergrund, daß ein Mitglied der Königsfamilie Propheten ausrotten läßt, die Suche Ahabs nach Elia als bedrohlich.

hung des königlichen Ehepaars zueinander hergestellt: Sie handeln keinesfalls in einer gemeinsamen Frontstellung. Damit korrespondierend wird Isebel – im Unterschied etwa zu der Erzählung von Nabots Weinberg – innerhalb der Kapitel 17–19 niemals als Ahabs Frau bezeichnet, sondern begegnet einzig und allein unter ihrem Namen. Isebel scheint unabhängig von ihrem Ehemann zu agieren. Ahab läßt zwar Elia verfolgen, aber die Verfolgung der JHWH-Propheten unterliegt allein der Verantwortung der Phönizierin. Auch die Baalspropheten werden nur in eine Verbindung mit Isebel gebracht, der König selbst rückt in der Auseinandersetzung auf dem Karmel in den Hintergrund, während im Verlauf der Handlung immer deutlicher das Volk in den Vordergrund tritt. Elia weist im Vergleich zu Ahab und Isebel eine deutliche Präsenz innerhalb der Erzählung auf. Weil Elia hier quantitativ, aber auch strukturell im Mittelpunkt steht, wird die Empathie der Leserinnen und Leser auf ihn hin gelenkt.

Mit der in dem Erzählrahmen thematisierten Einführung des Baalsdienstes wird eine Krisensituation geschildert; die Ereignisse auf dem Karmel lösen das Problem in einer gewissen Hinsicht: Baal ist keine Konkurrenz für JHWH, denn er handelt und spricht in dieser Geschichte nicht. Grundsätzlich besteht dieses Problem jedoch noch immer: Zwar hat Elia die Baalspropheten getötet, die sich auf dem Karmel versammelt haben, aber der im Erzählrahmen erwähnte Altar für Baal (I Reg 16,32) besteht weiter. Auch wird im Erzählrahmen allgemein von dem Baalsdienst Ahabs gesprochen, der durch den Mord an den Baalspropheten nicht beendet wird.[89]

Die Erzählung findet ihren Abschluß in der Wiederkehr des Regens (I Reg 18,45), die problematische Situation des Anfangs (I Reg 17,1) ist hier also gelöst. Anders als angekündigt, fällt der Regen aber nicht auf das Wort Elias hin, sondern nach einer ungewöhnlichen Körperhaltung des Propheten (I Reg 18,42), die Trauer[90] oder eine magische Handlung ausdrücken kann.[91] Das Kapitel schließt mit einer nach seinem Verlauf seltsam friedlich anmutenden Szenerie zwischen Elia und Ahab: Der Tischbiter läuft vor dem Omriden her nach Jesreel (I Reg 18,46).

Zu Beginn des 19. Kapitels treffen Isebel und Ahab ein erstes Mal auf der

[89] Von vielen Exegeten wird an dieser Stelle ein Widerspruch im biblischen Text konstatiert, vgl. etwa OTTO, Jehu, S. 12: „Die Elia-Komposition (1. Kön 17–18), die von einem Sieg Elias über den Baalskult handelt, bildet eine weitere Verwerfung innerhalb des deuteronomistischen Geschichtsbildes, das von der Vorstellung geprägt ist, daß Ahab den Baalskult in Israel einführte [...] und erst Jehu ihn wieder ausrottete." Vgl. auch a. a. O. S. 152: „Wer betrieb den Kult in Samaria, wenn Elia alle Baalspropheten getötet hat (V.40)?". In der *synchronen Analyse* besteht an dieser Stelle jedoch kein Widerspruch im Text: Getötet werden nur die Baalspropheten, die vom Tisch der Isebel essen – das bedeutet nicht, daß es in Israel keine Baalspropheten mehr gibt!

[90] Vgl. dazu HENTSCHEL, Elijaerzählungen, S. 138.

[91] S. dazu KÖCKERT, Elia, S. 10.

Ebene der erzählten Handlung aufeinander und kommunizieren miteinander. Ahab berichtet von der Vernichtung der Baalspropheten und Isebel handelt umgehend und bedroht Elia mit dem Tod. Diese kurze Sequenz unterstreicht noch einmal die oben dargelegte Beobachtung, daß die Baalspropheten in der Erzählung ganz dem Verantwortungsbereich Isebels zuzurechnen sind. Ahab weiß zwar um die Tat Elias – woher, berichtet die Erzählung nicht –, geht aber nicht selbst gegen den Tischbiter vor, sondern überläßt es seiner Frau, die Initiative zu ergreifen.[92]

Hier wird die Konkurrenz von Isebel und Elia expressis verbis als Feindschaft dargestellt, und zwar durch die Nachricht, die Elia via Boten[93] erreicht: „*So sollen mir die Götter tun und so sollen sie fortfahren, wenn ich nicht morgen um diese Zeit dein Leben eines von ihnen gleichmache!*“ (I Reg 19,2).[94] Damit erhält Isebel ein erstes Mal in der biblischen Darstellung eine eigene Stimme und wird an einer durch diese Kommunikationssituation pointierten Stelle durch ihre Rede charakterisiert. Vor diesem Hintergrund erhält auch der Vers eine herausgehobene Stellung: Die konstellativ konstruierte Gegenüberstellung zwischen Isebel und Elia wird aus dem Mund Isebels als Feindschaft deklariert.

Isebel erweist sich dabei Elia gegenüber durchaus als großzügig: Sie nimmt die Verfolgung nicht sofort auf, sondern läßt dem Tischbiter vierundzwanzig Stunden Zeit, um sein Leben zu retten. Elia flieht vor Isebel „*um seines Lebens willen*“ (V.3), wird jedoch bereits im nächsten Vers als seines Lebens überdrüssig beschrieben und möchte sterben, so daß im Verlauf der Erzählung eine deutliche Spannung besteht. Die Flucht vor Isebel führt Elia an den Horeb. In der Klage vor JHWH werden nun nicht Ahab und Isebel beschuldigt, die Propheten JHWHs „*mit dem Schwert*“ getötet zu haben, sondern die Israeliten (I Reg 19,10a.14a).

Der Sieg Elias über den Baalskult wird hier relativiert. Der Prophet, der am Karmel triumphierte, klagt über das Verhalten der Israeliten. Die Ereignisse auf dem Karmel scheinen vergessen: Statt von dem Wiederaufbau des

---

[92] Anders wird die Situation in I Reg 18,9ff. beschrieben: Hier läßt Ahab Elia suchen, bedroht allerdings nicht sein Leben.

[93] EISSFELDT, Elia, S. 67f. geht davon aus, daß Isebel die Botschaft an Elia schriftlich übermittelt hat. Anders als in I Reg 21,8, wo ausdrücklich gesagt wird, daß Isebel das Siegel Ahabs benutzt, verwende sie hier ein eigenes Siegel. Wäre dem zuzustimmen, ließe sich auch hier eine Art Spannung zwischen den Kapiteln 19 und 21 feststellen, und die Tatsache, daß Isebel ein eigenes Siegel besäße, würde einen weiteren und großen Kompetenzbereich deutlich machen. Nun ist aber die Argumentation EISSFELDTS davon beeinflußt, daß er den von AVIGAD (Seal, S. 274ff.) publizierten Siegelfund mit Isebel in einen Zusammenhang bringen möchte und auch nach Texthinweisen für dieses Siegel sucht. Die Frage, ob es sich bei dem Siegel tatsächlich um das Siegel der Phönizierin handeln könnte, wird an einer anderen Stelle erörtert, vgl. unten Kap. VI. Der Text spricht zunächst nicht von einem Siegel.

[94] Vgl. Übersetzung und Textkritik Kap. V.3.1.

Altars (I Reg 18,31–32) ist von dem Niederreißen der Altäre die Rede. Mit der Flucht vor Isebel und den Ereignissen am Horeb entsteht damit ein retardierendes Moment: Erst durch Jehu wird der Baalsdienst in Israel tatsächlich ausgelöscht.[95] Das Kapitel endet mit verschiedenen Salbungsaufträgen an Elia (I Reg 19,15–18) und der Berufung des Elisa (I Reg 19,19–21).

Zusammenfassend läßt sich sagen, daß die übergeordnete Struktur der Kapitel 17–19 als die eines Triptychons verstanden werden kann, dessen Höhepunkt in I Reg 18 liegt. Im ersten Kapitel beschäftigt sich die Handlung hauptsächlich mit Elia, im zweiten Kapitel[96] steht das Gottesurteil auf dem Karmel im Zentrum des Interesses, im letzten Kapitel erneut das Schicksal des Tischbiters. Ein wichtiger Ausschnitt aus dem Leben des Tischbiters und die Frage, wer (in Israel) Gott ist, werden eindrucksvoll miteinander verbunden dargestellt.[97]

Isebel wird in den kurzen Sequenzen als Frau mit großen Machtbefugnissen geschildert: Ein ‚Hofstaat' von nicht weniger als 850 Propheten soll von ihrem Tisch gegessen haben, und die phönizische Prinzessin wird ganz allein für die Verfolgung und den Mord an JHWH-Propheten verantwortlich gemacht. Beide Aktivitäten Isebels werden jedoch nicht ausführlich auf der Ebene der erzählten Handlung ausgeführt – hier stehen andere Personen im Vordergrund –, sondern werden lediglich kurz, wenn auch an pointierter Stelle, erwähnt. Bei beiden Aktionen handelt Isebel unabhängig von ihrem Ehemann. Auch mit Blick auf die Vergeltungtsmaßnahmen gegenüber Elia überläßt Ahab seiner Frau wieder die Initiative. Ahab und Isebel begegnen sich auf der Erzählebene nur an einer einzigen Stelle (I Reg 19,1), Elia und Isebel begegnen sich nie.

II.3.3 I Reg 21

Nach einem Bericht über den Kampf gegen die Aramäer (I Reg 20) begegnet eine umfangreiche Überlieferung zu Isebel in der Episode über Nabots Weinberg (I Reg 21). Ahab, in V.1b noch einmal neu vorgestellt als *„König von Samaria"*, begehrt den Weinberg Nabots, des Jesreeliters. Doch dieser weigert sich, dem König das *„Erbe seiner Väter"* zu geben (V.3). Ahab geht

---

[95] Vgl. auch SMEND, Wort, S. 541: „Sie [Isebel] macht den Triumph des Elia zu einem vorläufigen und führt damit das große retardierende Moment herbei, ohne das – um es so auszudrücken – Jehu nicht mehr nötig gewesen wäre."

[96] Der Beginn des dritten Kapitels (I Reg 19,1–2) müßte hier dann strenggenommen noch dazugezählt werden.

[97] Vgl. auch COHN (Logic, S. 334): „Thematically, the narrative operates between on two levels. On one level, it presents the sacred biography of the prophet Elijah from his first appearance in Israel until the appointment of his successor. [...] On another level, the life of Elijah serves as a context for the struggle between Yahweh and the forces of Baal in Israel."

betrübt nach Hause, gelangt aber durch eine Intrige seiner Frau letzten Endes doch in den Besitz des Weinbergs.

Die Erzählung teilt sich einerseits in die eigentliche „Weinberggeschichte" (I Reg 21,1–16)[98], die mit dem Wunsch des Königs nach fremdem Land beginnt und mit der Inbesitznahme dieses Weinbergs endet, und andererseits in die Begegnung zwischen Elia und Ahab, in der Elia dem Omridenkönig und seiner Dynastie die Vergeltung der bösen Tat ankündigt (I Reg 21,17–24), so daß Ahab schließlich bereut (I Reg 21,27–29).[99]

Anders als in den Kapiteln I Reg 17.18 werden Ahab und Isebel in dem ersten Teil auf der Ebene der erzählten Handlung zueinander in eine enge Beziehung gesetzt, während auf der Ebene der erzählten Rede in den Gesprächen des Ehepaares der Verlauf der weiteren Handlung bestimmt wird. In der zentralen Szene (I Reg 21,5–7) dominiert Ahab die Kommunikation und den Verlauf der weiteren Ereignisse: Er verschweigt Isebel nicht nur den Rechtsterminus נחלה,[100] sondern stellt bei der Schilderung seines Gesprächs mit Nabot diesen als einen starrköpfigen Untertanen dar.[101]

Aufgrund von Ahabs Aussage sieht Isebel die Königsmacht ihres Mannes angezweifelt und setzt eine Ereigniskette in Gang, die zum Mord an dem Jesreeliten führt *(„Ich, ich aber werde dir den Weinberg Nabots, des Jesreeliters, geben!"* [V.7b]).

Isebel agiert in dieser Erzählung in einer skrupellosen Art und Weise und setzt das Recht außer Kraft. Hatte sie in I Reg 19,2 Elia großzügig vierundzwanzig Stunden Zeit zur Flucht gegeben, dingt sie nun falsche Zeugen gegen den Jesreeliter. Anders als in den vorherigen Kapiteln handelt Isebel hier aber nicht unabhängig von Ahab, sondern als seine Frau. So schreibt sie Briefe in seinem Namen und siegelt sie mit seinem Siegel (I Reg 21,8). Die Ältesten und Vornehmen der Stadt, die von Isebel in das Komplott gegen Nabot mit eingebunden werden, nehmen das Königspaar als eine gemeinsame Linie wahr: Auch wenn Isebel die Briefe im Namen Ahabs schreibt und mit

---

[98] Dabei ist der erste Teil der Geschichte ganz nach dem pyramidalen Schema konstruiert: Auf die Exposition (Nabot besitzt einen Weinberg) folgt das Problem (Ahab möchte diesen Weinberg besitzen), das im Lauf der Geschichte (Isebel startet eine Intrige) dann zu einer Lösung gelangt (Ahab nimmt den Weinberg Nabots in Besitz).

[99] In I Reg 21,25f. liegen auktoriale Äußerungen vor.

[100] Nabot verweigert Ahab den Weinberg mit dem Hinweis (innerhalb eines Schwursatzes) auf die נחלה (V.3b), das wiederholt Ahab in V.4b. Isebel gegenüber spricht er in V. 6a aber lediglich von einem Weinberg: der Begriff נחלה fehlt. Isebel selbst spricht der Information ihres Mannes entsprechend von einem Weinberg (V.7b.15b). Auf der Ebene der erzählten Rede in V.16 ist wie bei der auktorialen Äußerung in V.1b lediglich von einem Weinberg die Rede. Nur im Mund Nabots bei der Wiederholung seiner Argumentation durch Ahab wird aus dem Weinberg die נחלה. Mit dieser Ansicht steht Nabot jedoch in der narratologischen Struktur der Erzählung alleine dar.

[101] S. dazu ausführlich Kap. V.2.3.

seinem Siegel siegelt, so wird doch ihr – und nicht ihrem Mann – von dem erfolgreichen Verlauf des Komplotts berichtet (I Reg 21,14). Anders als in den vorangegangenen Erzählungen wird Isebel in der ersten Hälfte dieses Kapitels bei den beiden ersten Erwähnungen ihrer Person auch ausdrücklich als Ahabs Frau bezeichnet (I Reg 21,5.7). Im weiteren Verlauf des Kapitels begegnet sie hingegen bis auf die resümierende Bemerkung am Ende (I Reg 21,25) unter ihrem eigenen Namen. Auch hier handelt Isebel eigenständig. Die Verschwörung mit dem Ziel, Nabot zu Tode zu bringen, wird einzig und allein von ihr arrangiert. Isebel redet in dieser Erzählung nur mit ihrem Mann, mit den Honoratioren der Stadt steht sie in brieflichem Kontakt. Sie agiert aus dem Hintergrund heraus und steht somit in einer anderen Position als in I Reg 18. Die kurzen Bemerkungen in I Reg 18,4.13.19 weisen Isebel ein Handeln an vorderster Front zu: Sie selbst ernährt die Baalspropheten und die Propheten der Aschera, sie selbst vernichtet die JHWH-Propheten.

In der Erzählung von Nabots Weinberg agiert sie für Außenstehende zwar verdeckt,[102] aber auch nicht ganz unsichtbar, wie die Meldung über Nabots Tod an sie und nicht an ihren Mann zeigt.[103]

Das Thema in dem ersten Teil dieser Erzählung ist ein völlig anderes als das der bisher betrachteten Kapitel. Über den Baalsdienst fällt kein Wort, es stehen soziale Konflikte und die Frage nach der Geltung des נחלה-Gedankens im Vordergrund. Ahab verschweigt Isebel diesen Gedanken in einer auffälligen Weise, so daß sich die Dramatik der Handlung aus diesem Verschweigen ergibt.[104] Die Beziehung der Ehepartner steht anders als bei den bisher untersuchten Kapiteln im Brennpunkt der biblischen Darstellung, wie es auch die resümierende Bemerkung in I Reg 21,25 deutlich macht. Ahab überläßt Isebel die Initiative, insofern besteht eine Parallele zu I Reg 19.[105]

Im zweiten Teil der Erzählung (I Reg 21,17 ff.) tritt Elia auf. Die in I Reg 17.18 thematisierte Feindschaft zwischen König und Prophet wird durch Ahabs Begrüßungsworte in Erinnerung gerufen: *„Hast Du mich gefunden, mein Feind?“* (I Reg 21,20a). Elia erhält von JHWH den Auftrag, Ahab (I Reg 21,19.21a) und seiner Dynastie (I Reg 21,21b–24) das Gericht anzukündigen. Durch die Weissagung wird das Handeln Ahabs und Isebels mit einem Gottesspruch be- und damit verurteilt. Ahab wird angekündigt, daß die Hunde sein Blut lecken werden (I Reg 21,19);[106] diese Formulierung wird bei der

[102] Konkret bedeutet das, daß sie für Leserin und Leser offen, für die Aktanten der Erzählung verdeckt handelt.

[103] Auch in I Reg 19,2 erreicht die Todesankündigung Elia per Boten.

[104] Vgl. dazu ausführlich Kap. V.2.3.

[105] Die LXX in nicht rezensierter Form fügt in I Reg 19,1 γυναικὶ αὐτοῦ ein, um diese Parallelität zu verdeutlichen.

[106] Die Vorstellung, daß die Hunde das Blut eines Menschen lecken, ist von derjenigen, daß die

Schilderung seines gewaltsamen Todes wiederaufgenommen (I Reg 22,38). Isebel wird angekündigt, daß die Hunde sie fressen werden (I Reg 21,23) – auch auf dieses Drohwort wird bei der Schilderung ihres Todes Bezug genommen. Hier besteht allerdings ein Unterschied: Während der Unheilsspruch über Ahab und seine Dynastie von Elia übermittelt wird, ergeht der Spruch über Isebel (*„und auch über Isebel redet JHWH folgendermaßen"*) direkt.[107]

Isebel, die in der Weinberggeschichte (V.1–16) einen großen Anteil an dem Geschehen hatte, ist in der zweiten Hälfte des Kapitels zunächst nur durch die Weissagung I Reg 21,23 präsent. Wie in den Kapiteln I Reg 17.18 stehen sich auf der Ebene der erzählten Handlung nun Elia und Ahab gegenüber; wie zuvor begegnen sich Elia und Isebel auf der Ebene der erzählten Handlung nicht.

Darüber hinaus findet sich in einer summierenden Bemerkung eine Beurteilung Ahabs und Isebels, also eine Aussage auf der Ebene der auktorialen Äußerung (I Reg 21,25).[108] Ahab ist der schlechteste aller Nordreichkönige, er verkörpert „den absoluten Tiefpunkt in der Geschichte der Nordreichkönige"[109]. Das negative Verdikt der Rahmennotiz über Ahab wird noch einmal in einer etwas anderen Akzentuierung untermauert, allerdings dabei das Verhältnis von Ahab und Isebel mit Blick auf die Verantwortung neu bestimmt. Vergrößerte die Heirat mit der Phönizierin in der Einleitungsformel die Schuld des Omriden über die seiner Vorgänger hinaus, so wird nun auch die Verführung[110] durch Isebel thematisiert. Weiß die Rahmennotiz nicht von aktiven Handlungen der Königsgattin zu berichten, so wird sie jetzt als die-

---

Hunde einen Menschen fressen, zu unterscheiden. Mit dem ersten Ausdruck wird ein unfriedlicher Tod angekündigt, mit dem zweiten ausgedrückt, daß ein Leichnam nicht bestattet wird, vgl. dazu ausführlich Kap. V.2.4.

[107] BELLIS (Helpmates, S. 165) betont, daß sich das Bild der Isebel mit I Reg 21 wandelt: „Up to this point, Jezebel is portrayed as a strong woman [...]. The next episode of which Jezebel is a prominent actor is different. The story of Naboth's vineyard involves a murder for land." Dieses Urteil mag verwundern, wird der Mord an den JHWH-Propheten üblicherweise in ethischer Sicht doch anders gedeutet und nicht als Untermalung des ‚Porträts' einer starken Frau. Wie oben dargelegt, unterscheidet BELLIS in ethischer Hinsicht nicht zwischen den Taten Elias und den Handlungen Isebels, da beide mit Blick auf die Tötung der Gegner ähnlich handeln. Insofern ist ihr Urteil verständlich. BELLIS argumentiert mit Blick auf die Handlungen Isebels, übersieht dabei jedoch, daß ein anderes Textsignal darauf hinweist, daß Isebels Wirken in ethischer Hinsicht zu verurteilen ist: Die Weissagung gegen Isebel in I Reg 21,23 (*„Die Hunde werden Isebel fressen auf dem Besitzanteil von Jesreel"*) macht deutlich, daß Isebel hier verwerflich handelt. Die Empathielenkung ist deutlich erkennbar.

[108] Die auktoriale Äußerung richtet die Empathie der Leserinnen und Leser gegen Ahab und Isebel.

[109] OTTO, Jehu, S. 136.

[110] Laut WALLIS (Art. סות, ThWAT V, S. 811) wohnt dem Ausdruck סות = verführen – die Terminologie, die das Handeln Isebels in I Reg 21,25 zusammenfaßt – gerade *keine* sexuelle Komponente inne.

jenige gezeichnet, die für die Untaten des Omridenherrschers (mit-)verantwortlich ist. Niemand war so schlimm wie Ahab, aber Isebel war es, die ihn verführte. Damit findet auf der Erzählebene insgesamt eine sukzessive Entfaltung des schlechten Charakters der Isebel statt. Anders als in der Einleitungsformel wird in I Reg 21,25 auch das Verhältnis der beiden Ehepartner zueinander thematisiert. Dafür spricht ebenfalls, daß Isebel hier wie in I Reg 21,5.7 als Frau Ahabs bezeichnet wird.

Anschließend wird Ahab bezichtigt, wie die Amoriter den Götzen (הגללים) nachzulaufen. Damit liegt eine Akzentverschiebung gegenüber der Einleitungsformel vor, in der Ahab angeklagt worden war, dem Baal zu dienen, ihm einen Tempel gebaut zu haben bzw. eine Aschera errichtet zu haben (I Reg 16,31.32). Während in der Einleitungsformel keine explizite Verbindung zwischen Isebel und der Einführung des Baalsdienstes in Israel hergestellt ist, wird hier durch V.25 die Leseanleitung für V.26 gegeben und *„das Böse in den Augen JHWHs"* und der Götzendienst können auf der synchronen Ebene zueinander in Beziehung gesetzt werden.

Das Kapitel endet mit der Schilderung der Reue Ahabs (I Reg 21,27 f.), die recht überraschend auf die Weissagungen des Propheten folgt. JHWH beschließt daraufhin, *‚das Unheil'* erst in den Tagen seines Sohnes über das Haus Ahab kommen zu lassen. Dennoch wird am Ende des nächsten Kapitels (I Reg 22), das vom Kampf gegen die Aramäer handelt, der unfriedliche Tod des Omridenkönigs berichtet und ein Erfüllungsvermerk zu der Weissagung I Reg 21,19 plaziert. *„Und als sie den Wagen wuschen bei dem Teich Samarias, leckten die Hunde sein Blut – und die Huren wuschen sich darin – nach dem Wort JHWHs, das er geredet hatte"* (I Reg 22,38). Während das Erscheinen der Hunde durch die Weissagung vorbereitet ist, erscheinen die Huren ganz unvermittelt.

II.3.4 I Reg 22,53 und II Reg 3,2

Nach Ahabs Tod gelangt zunächst für kurze Zeit sein ältester Sohn Ahasja auf den Thron; nach dessen Tod wird Joram – ein weiterer Sohn – König über Israel. Zwar müssen die Söhne Ahabs nicht auch die Söhne Isebels gewesen sein, denn schließlich nennt der biblische Text nicht weniger als siebzig Söhne Ahabs (II Reg 10,1). Da ansonsten aber keine andere Frau Ahabs genannt und bei beiden Königen in einer negativen Weise von *einer* Mutter gesprochen wird, nehmen diese Stellen aller Wahrscheinlichkeit nach auf Isebel Bezug.

Ahasja und Joram schlagen mit Blick auf die Fremdgötterverehrung unterschiedliche Wege ein. Während der Ältere aus Sicht der Erzähler dem Vorbild seiner Eltern folgt (*„Er tat das Böse in den Augen JHWHs und wandelte auf dem Weg seines Vaters und dem Weg seiner Mutter und auf dem Weg*

Jerobeams, des Sohnes des Nebat" [I Reg 22,53]) und sich in einer Orakelbefragung an den Baal-Sebub, den Gott Ekrons, wendet, beseitigt der jüngere Sohn zumindest eine *Mazzebe* für Baal, die sein Vater hatte machen lassen.[111] Dennoch tötet der Usurpator Jehu den Omriden Joram mit einem Hinweis auf die Taten seiner Mutter.

In den Rahmennotizen für ihre beiden Söhne werden Ahab und Isebel gleichberechtigt nebeneinander genannt, es findet keine Über- oder Unterordnung statt.

II.3.5 II Reg 9.10

Auch in der Erzählung von der Königswerdung des Jehu ben Nimschi begegnet Isebel in ihrer Rolle als Mutter des regierenden Königs Joram, jedoch ebenfalls als Tochter eines Königs und als selbstbewußte Frau, die von dem neuen König Jehu gestürzt wird.

Der Text berichtet von der Königswerdung Jehus. Es findet sich jedoch keine ‚klassische' Einführungsformel, sondern eine Erzählung, die von Königswerdung einerseits und von Königsmord andererseits zu berichten weiß und somit Elemente des üblichen Rahmenschemas, die Abschlußformel bei Joram von Israel und Ahasja von Juda und die Einführungsformel von Jehu, ersetzt.

Nicht wie in I Reg 19,16 angekündigt, Elia, sondern vielmehr ein Begleiter des Propheten Elisa (II Reg 9,1–4) salbt nach dessen Anweisungen Jehu, den Sohn Joschafats, den Sohn des Nimschi[112] zum König über Israel (II Reg 9,5–10) und trägt ihm den göttlichen Auftrag zur Vernichtung des Hauses Ahab auf. Dabei wiederholt er in leicht abgewandelter Form die Drohworte des Elia aus I Reg 21,21–23 (II Reg 9,7–10). Ein Offizier wird gesalbt, ohne daß vom Tod des vorherigen Königs die Rede war – damit liegt die Komplikation der Erzählung offen: „Die Ansprache des Elischa bildet sozusagen den Prolog des Dramas."[113] Anschließend erfolgt die Akklamation Jehus durch die Offiziere (II Reg 9,11–13).

---

[111] *„Er tat das Böse in den Augen JHWHs, doch nicht wie sein Vater und seine Mutter; denn er beseitigte die Mazzebe für Baal, die sein Vater hatte machen lassen"* (II Reg 3,2). Eine solche Mazzebe war vorher noch nicht erwähnt worden, I Reg 16,32a sprach von einem Altar für Baal. WÜRTHWEIN (ATD 11,2, S. 279) sieht eine Spannung zwischen II Reg 3,2 und II Reg 9,22bβ: „Während hier von Joram gesagt wird, daß er nicht auf den Wegen (seines Vaters) und seiner Mutter wandelt, wird er in 9,22bβ wegen der ‚Hurerei seiner Mutter' getötet." Diese Spannung existiert jedoch nur dann, wenn nicht ausreichend zwischen Mutter und Sohn unterschieden wird. Wenn letzterer nicht auf den Wegen seiner Mutter wandelte, so kann erstere dennoch den von ihr begonnenen Weg fortsetzen.

[112] Damit wird Jehu sowohl mit dem Namen des Vaters als auch mit dem Namen des Großvaters vorgestellt, einer im Alten Testament ungewöhnlichen Konstellation. Vgl. dazu ausführlich unten Kap. II.4.1.

[113] MINOKAMI, Revolution, S. 131.

Interessant sind in diesem Zusammenhang die unterschiedlichen *Benennungen*, mit denen die Gruppe um Jehu bezeichnet wird.[114] Die sich in V.2 aus der Sicht des Propheten Elisa als *„Brüder"* darstellen, sind auf der Ebene der erzählten Handlung in V.5 שׂרי החיל, also Machthaber innerhalb des israelitischen Heeres.[115] Bei der Akklamation erscheinen die Offiziere dann als עבדי אדניו[116] (V.11).[117]

Jehu wird zum König durch Designation und Akklamation. Der Königstitel findet sich im Mund von Propheten und Heeresobersten, also auf der Ebene der erzählten Rede, er findet sich dagegen nicht auf der Ebene der erzählten Handlung oder der Ebene der auktorialen Äußerung.[118] König ist Jehu immer nur im Munde der anderen Aktanten.

In der Gestaltung der entscheidenden Szene über die Begegnung von Jehu und den von Joram ausgesandten Boten nimmt die wörtliche Rede eine herausragende Rolle ein,[119] die Dramatik des Geschehens entwickelt sich durch die unmittelbar[120] aufeinanderfolgenden Redebeiträge Jehus und der Männer Jorams, in denen die Treuefrage thematisiert wird. In dieser Szene werden durch den profanen Gebrauch der Botenformel der Salbungsauftrag JHWHs und der Auftrag Jehus miteinander kontrastiert. Die Struktur und die Spannung der folgenden Szenerie entwickelt sich durch den Gebrauch des polyvalenten Begriffs שׁלום, dem in dieser Erzählung die Bedeutung eines Leitwortes zukommt.[121]

Jehu und Joram treffen sich auf dem Feld Nabots, des Jesreeliters (II Reg 9,21–26). Nun fragt auch der König selbst nach שׁלום. Diese Frage stellt den Höhepunkt des Spannungsbogens und gleichzeitig den Beginn der Auflösung dar. Der Erzähler läßt Jehu an dieser Stelle auf die Maßnahmen Isebels verweisen und mit den Taten der Königsmutter[122] seine Auflehnung gegen den regierenden König begründen. *„Was bedeutet ‚Schalom', solange die Hurereien Isebels, deiner Mutter, bestehen und ihre vielen Zaubereien!"*

---

[114] Zur Bedeutung der unterschiedlichen Benennung der Charaktere s. die methodischen Überlegungen oben Kap. II.1.

[115] V.1–10 sind Exposition, aus der der Handlungsträger Jehu als Entscheidungsträger hervorgeht. Er ist der einzige in dem Kreis der Obersten des Heeres, der um die Salbung weiß, da diese sich explizit in Auftrag und Ausführung in einem abgeschlossenen Raum abspielt. Sein Wissensvorsprung ‚erzwingt' eine Spannung, da die Hörerinnen und Hörer mehr wissen als die Obersten des Heeres. Die Spannung wird verstärkt durch das Zögern Jehus.

[116] Mit dem Titel אדון ist hier Joram gemeint.

[117] Vgl. dazu ausführlich unten Kap. V.1.3.

[118] Lediglich in der Abschlußformel zu Jehu (in II Reg 10,36) begegnet das Verbum מלך.

[119] Vgl. MÜLLNER, Gewalt, S. 57: „Beiträge erzählter Rede sind Knotenpunkte in einer Erzählung, die verschiedene Möglichkeiten eröffnen, wie die Handlung weitergeht."

[120] Getrennt werden die Redebeiträge jeweils nur durch ויאמר יהוא.

[121] Zum Leitwort vgl. BUBER, Verdeutschung, S. 15 und ausführlich unten Kap. V.1.3.

[122] Vgl. auch II Reg 10,13: Die judäischen Prinzen sind auf dem Weg nach Jesreel, um der Gebira *Schalom* zu sagen. Auch wenn es hier nicht explizit ausgesagt wird, ist mit dieser Bezeichnung aller Wahrscheinlichkeit nach Isebel gemeint (vgl. dazu Kap. V.1.3). Ob es tatsächlich das *Amt* der Königsmutter in Israel und Juda in der Königszeit gegeben hat, wird an anderer Stelle diskutiert werden, vgl. dazu unten Kap. VI.

(II Reg 9,22).[123] Isebel trägt damit die Verantwortung für den Tod ihres Sohnes.

Jehu wird in II Reg 9 auf verschiedene Weise legitimiert: Nicht nur wird er von einem Prophetenschüler gesalbt, sondern dieser verkündigt ihm darüber hinaus auch den göttlichen Auftrag zur Auslöschung der Dynastie (II Reg 9,7–10a). Bei seinem Angriff auf Joram kann Jehu auf noch andauernde[124] Handlungen von dessen Mutter wie auch auf vergangene Taten seines Vaters verweisen. Außerdem erinnert der Usurpator an ein anonymes Prophetenwort gegen Ahab wegen der Untat an Nabot: *„Fürwahr, das Blut Nabots und das Blut seiner Söhne habe ich gestern abend gesehen, Spruch JHWHs, und ich werde es dir vergelten auf diesem Teil, Spruch JHWHs!“*.[125] Die Taten seiner Eltern wird dem Königssohn zum Verhängnis.

Als Jehu und Isebel aufeinandertreffen (II Reg 9,30ff.), wird die Phönizierin nur mit ihrem Namen und nicht als Mutter Jorams oder Frau Ahabs bezeichnet. Sie steht hoch am Fenster, und der Usurpator läßt sie durch ihre eigenen Diener tief stürzen. Als geschmückte Herrscherin[126] tritt sie Jehu entgegen, bezeichnet ihn als *„Simri“* und macht mit dieser Erinnerung an den erfolglosen 7-Tage-König[127] deutlich, wieviel Erfolg sie für den Königsmörder Jehu erwartet. Doch die selbstbewußt am Fenster auftretende Isebel wird von ihren eigenen Dienern zu Tode gestürzt. Nach einem kurzen Mahl kündigt Jehu die Bestattung Isebels an, *„denn sie ist eine Königstochter“* (II Reg 9,34).

---

[123] Viele Exegetinnen und Exegeten sehen an dieser Stelle einen Bezug auf die Baalsverehrung Isebels. Ob sich die Begriffe כשפים und זנונים tatsächlich dahingehend deuten lassen, bzw. hier Praktiken des Liebeszaubers angesprochen werden, wird in der diachronen Exegese traditionsgeschichtlich zu untersuchen sein: expressis verbis angesprochen wird eine Fremdgötterverehrung hier zunächst einmal nicht. Die Verwendung des Wortes זנה, hier als Abstraktplural zu verstehen, stellt eine Verbindung zu den in I Reg 22,38 erwähnten Huren her, die sich nach dem Tod Ahabs in seinem Blut baden. Der Vorwurf der Hurerei, der Jehu als Vorwand für das Töten Isebels dient, verweist zurück auf den Tod ihres Ehemannes, wo durch das Baden der Huren das Ende des Herrschers als ein schändliches klassifiziert wird. Isebel und Ahab gemeinsam ist ein schmähliches Schicksal über den Tod hinaus: die Hunde lecken das Blut des Königspaares (I Reg 22,38 und II Reg 9,36). Die Todesszenen des Königspaares, die in der biblischen Darstellung in weit auseinander liegenden Kapiteln beschrieben werden, sind durch das Motiv der Blut leckenden Hunde und der Huren zusammengebunden. Wie oben bereits dargelegt, besteht im hebräischen Text eine ‚Leerstelle‘ in der Art, daß die Huren sehr unvermittelt im Text begegnen. Im Traktat Sanhedrin (39b) im babylonischen Talmud wird diese ‚Leerstelle‘ in unterschiedlicher Weise geschlossen. So stellt etwa Raba explizit eine Beziehung zwischen Isebel und den in I Reg 22,38 genannten Huren her: Es handelt sich hier nicht um „richtige“ Huren, sondern um Hurenbilder, die Isebel im Streitwagen ihres Mannes anbringen ließ, um den „kalten“ Omridenkönig zu erwärmen, s. dazu unten Kap. VII.

[124] Vgl. die Übersetzung Kap. V.1.1.

[125] Eine Beziehung zu Elia wird hier nicht hergestellt.

[126] Vgl. dazu ausführlicher Kap. V.1.3.

[127] Vgl. I Reg 16,16ff.

Zu Beginn (I Reg 16,31) und zu Ende (II Reg 9,34) ihres Auftretens in Israel begegnet Isebel als Tochter ihres Vaters. Wie bereits in II Reg 9,10a wird nach der Schilderung ihres Todes (II Reg 9,36) das bereits aus dem Zusammenhang der Nabot-Erzählung bekannte Drohwort Elias zitiert: *„die Hunde sollen Isebel fressen."* Dieses Wort steht jedoch in Spannung zum geschilderten Geschehen, denn Isebel wird nicht von Hunden gefressen, sondern von den Pferden zerstampft (II Reg 9,33).

Wie von dem Prophetenjünger angekündigt, findet im Verlauf der Königswerdung des Jehu die gesamte Dynastie Omri – der Mord an den siebzig Königssöhnen wird in II Reg 10,1 ff. geschildert – den Tod. Dabei nimmt Jehu selbst in II Reg 10,10 Bezug auf die Worte, die Elia in I Reg 21,21 ff. ausspricht, auch auf der Ebene der erzählten Handlung wird ein Bezug hergestellt (II Reg 10,17). Über die Ankündigung des Prophetenjüngers hinaus rottet Jehu auch den Baalsdienst in Israel aus. Aus den Orten der Baalsverehrung werden Aborte *„bis zum heutigen Tag"* (II Reg 10,27).[128]

Die Königswerdung Jehus geht einher mit dem Ende des Hauses Ahab. Der Tod der verschiedenen Mitglieder des Hauses Ahab wird auf der Ebene der erzählten Handlung erzählt, durch die Zitation der verschiedenen Unheilsweissagungen bzw. Erfüllungszitate (II Reg 9,7.8.9.25; 10,10.17) ist auch Ahabs Name selbst in der Erzählung präsent, wenn auch sein Tod bereits am Ende des ersten Königebuches geschildert wird. Vor diesem Hintergrund muß jedoch auffallen, daß Isebel in den Kapiteln II Reg 9.10 in verschiedenen Rollen begegnet – aber an keiner Stelle als Frau Ahabs bezeichnet wird, obwohl ausdrücklich die Vernichtung des Hauses Ahab beschrieben wird.[129]

II.3.6 Weissagung und Erfüllung

Ein deutliches Charakteristikum der vorliegenden Texte liegt in den spannungsvollen Elementen Weissagung[130] und Erfüllung, die einerseits zur

[128] Diese Bemerkung ist als auktoriale Äußerung einzustufen.

[129] Vgl. II Reg 9,7–9; 10,10.17.

[130] Ich wähle den Begriff ‚Weissagung', da er mir von seinen Konnotationen her offener scheint als der ansonsten ebenfalls übliche Begriff ‚Verheißung', der m. E. in erster Linie positive, hoffnungsvolle Assoziationen hervorruft, die im Zusammenhang der Geschichte der beiden getrennten Reiche nicht angemessen sind: Hier stellen ‚Weissagungen' in erster Linie Unheilsweissagungen und gerade keine Verheißungen dar.

Der Begriff ‚Weissagung' wird dabei sehr weit gefaßt und nicht auf bestimmte Gattungen eingeschränkt. Vgl. dazu auch WEIPPERT (Geschichten, S. 117), die allerdings den Begriff „Verheißung" wählt: „Daß man trotzdem dem modernen Verlangen nach einer engeren Eingrenzung dessen, was man mit Fug und Recht Verheißung nennen dürfe, nicht nachgeben sollte, belegen die alttestamentlichen Texte in doppelter Weise. Zum einen verwenden sie für den Verheißungsvorgang nur unspezifische *verba dicendi* [...], zum anderen weisen die Erfüllungsvermerke, die Notizen also, die von der

Strukturierung der Ereignisse innerhalb der Einzeltexte beitragen und andererseits Verbindungen zu anderen Texten über die Zeit der Dynastie Omri und des Propheten Elia bieten und dem äußeren Ablauf des Geschehens einen inneren Zusammenhang zuweisen.[131] Geschichte und prophetisch vermitteltes Gotteswort werden zueinander in Beziehung gesetzt und treten in ein korrespondierendes Verhältnis.

Bereits zu Beginn der Elia-Erzählungen (I Reg 17,1) wird von einer Weissagung des Tischbiters berichtet: „So wahr JHWH, der Gott Israels, lebt [...]: es wird in diesen Jahren weder Tau noch Regen geben, es sei denn auf mein Wort hin." Diese erste Weissagung erfüllt sich nicht, der Regen fällt nicht auf Elias Wort hin, sondern nach einer Art Zauberhaltung des Propheten (I Reg 18,42ff.). Die Weissagung JHWHs durch den Mund des Propheten, daß Öl und Mehl nicht zu Ende gehen sollen (I Reg 17,14a), erfüllt sich dagegen punktgenau (I Reg 17,16).

Nach der Erzählung über Nabots Weinberg beginnt eine neue Dimension von Weissagungen des Tischbiters: Jetzt sind es *Unheilsweissagungen* gegen Ahab, Isebel und die Dynastie. Was geschieht, wird ausdrücklich abqualifiziert und ethisch beurteilt. Die synchrone Analyse konnte herausstellen, daß das Bild der Isebel in den Kapiteln I Reg 18–19.21 in verschiedener Hinsicht durchaus ambivalent gezeichnet ist. Durch die Unheilsweissagungen in I Reg 21 wird ein weiteres Signal der Unterschiedlichkeit gesetzt, hier erfahren ihre Taten eine explizite Bewertung durch die Todesankündigung: *„Die Hunde sollen Isebel fressen auf dem Besitzanteil von Jesreel"* (I Reg 21,23). Diese Weissagung aus dem Mund Elias qualifiziert ihr vorheriges Handeln als ein verwerfliches und zu bestrafendes.[132]

Auch Ahab wird nach der ‚Weinberggeschichte' gleich doppelt der Tod angekündigt, in I Reg 21,19 (*„So hat JHWH gesprochen: An dem Ort, an dem die Hunde das Blut Nabots geleckt haben, werden die Hunde auch dein Blut lecken"*) und in I Reg 21,21 (*„Siehe, ich werde über dich Unheil brin-*

Ereignisschilderung aus einen ausdrücklichen Rückbezug auf das zuvor angekündigte herstellen, darauf hin, daß die alttestamentlichen Autoren eine Vielzahl von Gattungen als Verheißungen aufgefaßt haben" [Hervorhebung im Original].

[131] Mit Blick auf die Ebene der Relevanz, auf der die Ideologie des Textes betrachtet wird, sind die Elemente ‚Weissagung und Erfüllung' von besonderer Bedeutung. MÜLLNER (Gewalt, S. 63) weist in ihrer narratologischen Analyse darauf hin, daß in biblischen Erzählungen die Autorität des Erzählers durch die Verbindung der Erzählstimme mit der Stimme Gottes verstärkt wird und daß durch die „Bewertung des Erzählten durch Gott" in besonderem Maße ethische Werte in der Erzählung präsent sind.

[132] Allerdings steht diese Weissagung nur durch das Stichwort „Jesreel" und durch die Stellung in dem Kontext der anderen Unheilsweissagungen mit der eigentlichen Erzählung in I Reg 21,1–16 in Beziehung. Weder ist in dieser Weissagung von Nabot bzw. von seinem Tod die Rede, noch kann über das Stichwort „Hunde" eine Beziehung zu dem Nabotvorfall hergestellt werden. Dagegen bezieht sich das Verwerfungsurteil gegen Ahab in I Reg 21,19 direkt auf den Nabotvorfall.

gen[133] *und ich werde hinter dir ausfegen und werde von Ahab ausrotten alles, was an die Wand pißt, den Mündigen und den Unmündigen in Israel"*).[134] Zu der ersten Unheilsweissagung gegen Ahab findet sich ein genauer Erfüllungsvermerk in I Reg 22,38 („Und als man den Wagen am Teiche von Samaria abspülte, tranken die Hunde sein Blut und die Huren badeten sich darin, nach dem Wort, das JHWH geredet hatte").[135]

In der synchronen Gesamtschau erscheint der Tod Nabots zunächst deutlich schwerwiegender als etwa der Tod der Propheten JHWHs (I Reg 18,4.19) oder die Verfolgung Elias (I Reg 19,2), für die Isebel als Alleinverantwortliche dargestellt wird. Der Mord an dem Jesreeliter wird ausführlich geschildert und explizit verurteilt, der Mord an den Propheten dagegen nicht.

Diese unterschiedliche Bewertung zeigt sich auch innerhalb der Erzählung II Reg 9.10: Durch die Weissagungen werden die Ereignisse der erzählten Vergangenheit[136] präsent und mit den Geschehnissen der erzählten Zeit in eine Beziehung gebracht. II Reg 9,7a vergegenwärtigt I Reg 18,4.13 (*„und ich werde das Blut, meiner Knechte, der Propheten und das Blut aller Knechte JHWHs an Isebel rächen"*). Die Verse II Reg 9,8–10a.26 und 36b.37; II Reg 10,10.17, und damit der weitaus größte Teil der Elemente von „Weissagung und Erfüllung", stellen eine Beziehung zu der Erzählung von Nabots Weinberg in I Reg 21 her. Die anderen Erzählungen (I Reg 17–19.21) werden in die Gegenwart der vorliegenden Erzählung (II Reg 9.10) hineingeholt und erfahren eine Deutung durch das hier Geschehende. Gleichzeitig wird die vorliegende Erzählung durch die Bezugnahme auf vergangene Geschichten in einem neuen Sinn gedeutet. Das Beziehungsgeflecht der Texte erweitert somit die Bedeutungsvielfalt *beider* Texte: So steht der Justizmord an Nabot nicht für sich allein, sondern begründet den Sturz der omridischen Dynastie. Gleichzeitig wird durch die Bezugnahme auf dieses Unrecht das Vorgehen Jehus legitimiert. Der Putsch des Jehu steht nicht für sich, sondern wird gerechtfertigt durch die Taten des omridischen Herrscherpaares.[137]

---

[133] Vgl. Übersetzung und Textkritik Kap. V.2.1.

[134] Die Ankündigungen in I Reg 21,21.22.24 weisen deutliche Parallelen auf zu den Worten gegen Jerobeam (I Reg 14,10f.) und Bascha (I Reg 16,3f.). Vgl. dazu auch die diachrone Exegese Kap. V.2.4.2.

[135] In diesem Kapitel weissagt Micha, der Sohn des Jimla, gegen Ahab, und nicht Elia.

[136] Anders II Reg 10,30: Hier geht es um Zukunft und nicht um vergegenwärtigte Weissagungen der Vergangenheit.

[137] „Wenn es darum ging, Erzählungen miteinander zu verknüpfen und die in ihnen geschilderten Einzelereignisse zu einem sachlich und zeitlich zusammenhängenden Geschehensablauf zu verbinden, dann ließ sich dies auf verschiedene Weise bewerkstelligen. Wollte man darüber hinaus aber auch aufzeigen, daß dem erzählten äußeren Ablauf ein innerer Zusammenhang entsprach, dann bot

Durch das Schema von „Weissagung und Erfüllung" gewinnt die Gestalt der Isebel in besonderem Maße an Kontur. Da sowohl von dem Mord an den Propheten (I Reg 18,4.13; vgl. II Reg 9,7) als auch von dem Justizmord an Nabot (I Reg 21; vgl. II Reg 9,10.36) Verbindungslinien zu ihrem eigenen grausamen Tod gezogen werden, erscheint dieser Tod als angemessen und deutet die Geschichte rückwirkend aus einer neuen Perspektive. Gerade *weil* das Ende Isebels, ihre Bestrafung, so grausam ist, erscheinen auch die Taten der Phönizierin in einem negativen Licht. Gleichzeitig mit ihrem Tod und nicht etwa mit dem Tod Ahabs endet auch die Baalsverehrung in Israel. Die Verehrung dieses fremden Gottes beginnt gleich nach ihrer Hochzeit, ohne daß der biblische Text eine kausale Verbindung herstellt. Auch zwischen dem Tod Isebels und dem Ende des Baalsdienstes fehlt ein expliziter Zusammenhang, jedoch liegt auch hier eine Gleichzeitigkeit vor.

Der mit der Einführung des Baalsdienstes in Israel eröffnete Spannungsbogen (I Reg 16,31) wird in der Erzählung II Reg 9.10 geschlossen. Mit Blick auf die Gestalt der Isebel wird damit auf verschiedenen Ebenen eine Beziehung und Konzentration auf den Tod hergestellt: zum einen auf der Ebene der erzählten Handlung, da der Baalsdienst in Israel endet, als die Königstochter stirbt,[138] zum anderen auf der Ebene der erzählten Rede durch die Elemente von „Weissagung und Erfüllung". Damit stellen diese Elemente explizit intertextuelle Bezüge her.

II.3.7 Essen und Trinken

Die Terminologie der Nahrungsaufnahme durchzieht die hier untersuchten Erzählungen auf eine auffallende Art und Weise. Isebel wird nahezu durchgehend mit Nahrungsterminologie in einen Zusammenhang gebracht. Eine genauere Betrachtung erscheint hier angebracht, um die Strukturen des Textes auch unter diesem Gesichtspunkt aufzuzeigen.

Nachdem Elia für Israel eine lebensbedrohliche Dürre angekündigt hat, erlebt er selbst im Kontrast dazu außerhalb von Israel auf wundersame Weise Fülle.[139] Am Bach Krit sollen ihn die Raben[140] auf das göttliche Gebot hin versorgen (כול [Pilp.]) (I Reg 17,4b), was bedeutet, daß er über das übliche

sich dafür das Schema Verheißung-Erfüllung an, da es über längere Erzählstrecken hinweg in die Geschichte voraus- und zurückgreifen konnte" (WEIPPERT, Geschichten, S. 123).

[138] Erinnert sei an dieser Stelle auch an die Beobachtung, daß bei dem Tod Isebels noch einmal auf ihre königliche Herkunft rekurriert und damit eine Beziehung zu der Rahmennotiz hergestellt wird.

[139] S. dazu auch APPLER, Queen, S. 57.

[140] Dabei ist bemerkenswert, daß die Raben eigentlich unkoschere Tiere sind, vgl. Lev 11,15.

Maß hinaus am Abend *und* am Morgen Brot und Fleisch zu sich nehmen kann.

Das Gebot der Versorgung (כול [Pilp.]) ergeht auch an die Witwe (I Reg 17,9b), hier bedarf es allerdings erst eines Wunders, bis die Frau und ihr Sohn und auch Elia zu speisen vermögen.[141] Das gemeinsame Essen verbindet die Phönizierin und ihren Sohn mit dem Propheten aus Israel,[142] nach dem weiteren Wunder der Auferweckung ihres Sohnes erkennt sie das Wort JHWHs in seinem Mund als wahr. Ob man hier allerdings von einem „Bund" sprechen sollte, der zwischen Elia und der Witwe geschlossen wird – so Deborah A. APPLER[143] – ist zu bezweifeln, im Vordergrund steht die Unterstützung des Propheten.[144]

Das 18. Kapitel kehrt zu den Verhältnissen in Israel zurück und kontrastiert sie mit den Ereignissen in Samaria. Hier ist der Hunger groß (I Reg 18,2), doch kümmert sich der König Ahab nicht um die Menschen in seinem Reich, sondern um Nahrung für Pferde und Maultiere (I Reg 18,5).[145] Seine Sorge, die Tiere ausrotten zu müssen (כרת [Hif.]), steht in einem krassen Gegensatz zu seiner Nichtreaktion auf das Handeln Isebels, von der mit Hilfe der gleichen Terminologie in I Reg 18,4 ausgesagt wird, wie sie die JHWH-Propheten ausrottete.[146] Vor diesem Hintergrund wirkt die Sorge des Königs um Pferde und Maultiere nahezu pervertiert und der Satz in V.4a diskreditiert Ahab und Isebel gleichermaßen.[147]

An Raben und Witwe erging der Befehl JHWHs, Elia zu versorgen. Obadja – der Knecht JHWHs[148] – versteckt und versorgt (erneut כול [Pilp.]) die von

[141] Dann aber ist die göttliche Nahrungsgabe nicht mehr auf eine bestimmte Zeit begrenzt (I Reg 17,16). In V.12b findet sich die Narrativkette ואכלנהו ומתנו und damit eine ungewöhnliche Zusammenstellung von ‚essen' und ‚sterben', die deutlich macht, daß erst nach dem Nahrungswunder Elias genug Nahrung für die Lebenserhaltung vorhanden ist.

[142] Gemeinsames Essen stiftet Gemeinschaft, in Gen 26,30; 31,46.54; Ex 24,11; Jos 9,14f. ist das Essen auch Bestandteil des Bundesschlusses, vgl. GERLEMAN, Art. אכל, THAT I, S. 141. Vgl. dazu auch BEYERLIN, Herkunft, S. 141.

[143] APPLER, Queen, S. 57. Vgl. zu der These von einem Zusammenhang zwischen der Nahrungsaufnahme und einem möglichen Bundesschluß auch BEYERLIN, Herkunft, S. 41ff. Anders SMEND, Essen, S. 455ff.

[144] Vgl. die Textkritik Kap. V.3.1.

[145] Man könnte nun argumentieren, daß es als selbstverständlich vorausgesetzt wird, daß sich ein König um seine Untertanen kümmert und hier nun als Steigerung dazu ausgesagt wird, daß Ahab sich sogar um seine Tiere kümmert. Das wird aber im biblischen Text nicht gesagt – die einzigen Menschen, die in Israel Nahrung erhalten, sind die von Obadja versteckten JHWH-Propheten und die Baals- und Ascherapropheten am Tisch Isebels.

[146] Vgl. auch die Textkritik zur Stelle. In V.13 begegnet für das Handeln Isebels dagegen die Terminologie הרג. Vgl. auch COHN, Logic, S. 338.

[147] COHN (Logic, S. 346) sieht durch die Lokalisierung der Versorgung Elias am Bach Krit (כרית) einen Kontrast zwischen der dortigen Errettung Elias vor dem Hunger und dem Tod der anderen Propheten durch die Hand Isebels.

[148] Vgl. dazu auch unten Kap. II.4.2 zu den Namen der einzelnen Aktanten.

Isebel verfolgten Propheten ohne Aufforderung. Seine Gottesfürchtigkeit (V.3) bietet den Verstehenshintergrund für diese Tat. Wie die Witwe mit Elia ist Obadja mit den JHWH-Propheten verbunden. Im Kontrast dazu läßt Isebel die Baals- und Ascherapropheten von ihrem Tisch essen und hält damit Gemeinschaft mit ihnen. Daß Isebel diese auffallend große Zahl von Propheten ernähren kann, zeigt hier angesichts des Mangels im Land eine unglaubliche (bewußte?) Fülle. Die Propheten, sowohl die JHWH-Propheten als auch die von Baal und Aschera, sind die einzigen Menschen, die im Verlauf der Erzählung bis zur Wiederkehr der Regens zu essen erhalten.

Die Entscheidung am Karmel wird anhand eines Opferwettstreites gefällt. Während Baal nicht antwortet und das Opfer[149] unberührt läßt, fällt nach der Anrufung durch Elia Feuer vom Himmel und frißt (אכל) das Opfer (I Reg 18,38).[150] Die Baalspropheten, die beim Opfer versagt haben, werden nun selbst geschlachtet (שחט).[151]

Nach dem Gottesurteil auf dem Karmel fordert Elia Ahab auf, zu essen und zu trinken (I Reg 18,41), da der Regen bereits nahe sei. Dieser Aufforderung kommt Ahab nach (I Reg 18,42). Diese Szene wird durch das bisherige nicht vorbereitet, da von einem wie auch immer veranlaßten Fasten Ahabs nicht die Rede gewesen ist.

In dieser letzten Szene wirkt das Verhältnis zwischen Ahab und Elia, der wie ein Diener vor ihm her nach Jesreel läuft, seltsam friedlich. Dazu paßt auch das Motiv, daß Elia den Omridenherrscher zum Essen auffordert. In seiner jetzigen Funktion bezeichnet der Vorgang „auf besonders wirkungsvolle Weise die Entspannung, die Wiederkehr des normalen Lebens“[152].

Auch der Engel JHWHs fordert in Kapitel 19 Elia zum Verzehr auf. Hier erfährt Elia nach Kapitel 17 erneut wundersame Speisung. Zweimal bringt ihm ein Bote JHWHs Wasser und einen Brotfladen (I Reg 19,5b–8) und ermuntert ihn zum Verzehr. Ausdrücklich wird dabei darauf hingewiesen, daß Elia „*durch die Kraft jener Speise*“ den Weg zum Horeb zurücklegte (I Reg 19,8b).

Anders als in I Reg 18 stellt sich die Situation in I Reg 21 dar: Hier findet sich ein Anlaß für ein ‚Fasten‘, d. h. ein Nicht-Essen Ahabs: Aus Resignation und Trauer darüber, daß Nabot ihm seine נחלה – einen Weinberg[153] – ver-

[149] Vgl. auch den zweifachen Hinweis auf das Opfer im Tempel in I Reg 18,29.36.

[150] Vgl. auch Lev 9,24 und II Chr 7,1. Auch in II Reg 1,10.12.14 begegnet die Wurzel אכל: Das Feuer frißt die Hauptmänner und ihre Mannschaften.

[151] Damit wird das Handeln Elias durch die Opferterminologie charakterisiert: Die Baalspropheten, die von ihrem Gott kein Feuer für das Opfer erlangen konnten, werden nun selbst zum Opfer.

[152] SMEND, Essen, S. 449.

[153] Auch durch den Weinberg wird die Nahrungsthematik thematisiert. Es handelt sich um ein

weigert hat, dreht Ahab sein Gesicht zur Wand, verweigert die Nahrung und verfällt in resignierte[154] Passivität.[155] Hier ist es nun Isebel, die den Omridenherrscher auffordert, wieder Nahrung zu sich zu nehmen (אכל – I Reg 21,7b). Allerdings wird in der Geschichte gerade nicht erzählt, ob Ahab ihrem Wunsch nachkommt.[156] Jedoch drückt die Königsgattin mit ihrer Aufforderung aus, daß sie dafür Sorge tragen wird, daß ‚normales Leben' – wie sie es definiert – wieder möglich sein wird: *„Stehe auf, iß Speise und es soll gut sein dein Herz. Ich, ich aber werde dir den Weinberg Nabots des Jesreeliters geben!"* Die Schuld Ahabs manifestiert sich an dieser Stelle wie auch am Ende der Erzählung dadurch, daß er gerade nicht nachfragt, wie dieses geschehen wird, sondern in V.16 ungefragt den Weinberg des Jesreeliters in Besitz nimmt.

Die weiteren Bezüge innerhalb dieses Kapitels zur Nahrungsaufnahme sind mannigfaltig:[157] Zum einen läßt nun Isebel ausgerechnet ein Fasten (צום) ausrufen, um hier Nabot mit Hilfe von falschen Zeugen anzuklagen.[158] Zum anderen wird in der Unheilsweissagung an Ahab das Motiv des Trinkens aufgegriffen: Die Hunde sollen das Blut Ahabs lecken, an der Stelle, an der sie das Blut Nabots geleckt (לקק)[159] haben (V.19). Ahab, der von seiner Frau aufgefordert wurde, beruhigt zu essen (אכל), da sie ihm den Weinberg verschaffen werde, soll nun selbst ein Trank für die Hunde werden, wie es bei der Schilderung seines Todes dann auch berichtet wird (לקק – I Reg 22,38).

Isebel, die die Baals- und Ascherapropheten ernährt hat (אכל), wird nun selbst zur Nahrung für die Hunde (אכל – V.23), und die Omridische Dynastie

fruchtbares Stück Land, wie durch die Begründung Ahabs, *„daß er mir als Gemüsegarten diene"* (V.2), noch einmal herausgestellt wird.

[154] Vgl. auch STAUBLI/SCHROER, Körpersymbolik, S. 95f.

[155] Vgl. auch I Sam 20,34; Esr 10,6. s. auch GERLEMAN, Art. אכל, THAT I, S. 140.

[156] Vor diesem Hintergrund erscheint mir APPLERS Interpretation überzogen: „Similary, when Ahab refuses to eat Jezebel's food [...], Ahab separates himself from Nabot with whom he is angry or, perhaps, separates him from Jezebel's upcoming deeds and her connection to the prophets of Baal and Asherah whom she invites to her dinner table. This makes even more sense in the light of Ahab's fast after Elijah's prediction of Ahab and Jezebel's impending deaths [...]. This king is torn between his wife and the God who had just made a banquet out of 450 of Jezebel's prophets on Mt. Carmel. I doubt that Ahab wanted to be next" (Queen, S. 62).

[157] Vgl. dazu auch WALSH, Methods, S. 205ff.

[158] S. dazu ausführlich unten Kap. V.2.3. Vielleicht ist die Erklärung, daß hier gerade der König (bzw. Isebel in seinem Namen) ein Fasten ausruft, auch als intertextueller Bezug zu verstehen. Ahab verweigert das Essen (V.4) und fastet damit faktisch. Isebel fordert ihn auf, das Fasten zu brechen, sie läßt dann wiederum ein Fasten ausrufen, um den Wunsch des Königs, dessen Verweigerung bei ihm das Fasten hervorrief, zu verwirklichen.

[159] Die Wurzel לקק begegnet im Qal nur noch in I Reg 22,38 und Jdc 7,5. Zur Übersetzung vgl. GERLEMAN, Art. שׁתה, THAT II, S. 1024. לקק gehört zur Wortfamilie von שׁתה.

wird zur Nahrung für Hunde und Vögel (אכל).[160] Der Familie Ahabs wird nach dem Tod kein Begräbnis zuteil, sondern ihre Mitglieder werden nach ihrem Tod in ihrer Gesamtheit von den Hunden und Vögeln gefressen (אכל), ein Schicksal, welches auch die Familien von Jerobeam (I Reg 14,11) und Bascha (I Reg 16,3) ereilt.

Nach der Rede Elias reuen Ahab seine Taten und er fastet (צום). Die Untat an Nabot wird mit einem Ereignis gesühnt, das als Ereignis für diese Untat mißbraucht wurde.

Auch in II Reg 9.10 begegnet Nahrungsterminologie. Zunächst wird die Unheilsweissagung aus I Reg 21,23 in II Reg 9,10a und II Reg 9,36 wiederholt (אכל). Die Schilderung von Isebels schändlichem Tod wird durch die Ankündigung eines Mahles für die Hunde gerahmt. Nach ihrem Sturz aus dem Fenster wird jedoch nichts von einem Mahl der Hunde berichtet, sondern es ist Jehu, der hier zunächst ißt (אכל) und trinkt (שׁתה), bevor er für die Königstochter ein Begräbnis anordnet. Wie bei Ahab die Verweigerung der Nahrung den Gemütszustand illustriert, so auch das ungerührte Essen Jehus angesichts von Blut und Tod.[161]

Der Terminologie der Nahrungsaufnahme kommt in den Erzählungen über die Dynastie Omri eine wichtige strukturierende Rolle zu. Die Beziehungen zwischen Aktanten werden an verschiedenen Punkten durch die Nahrungsaufnahme verdeutlicht: Die Witwe in Zarpat und Obadja werden mit den Propheten JHWHs verbunden, während Isebel – in der Zeit der Dürre – 450 Baals- und 400 Ascherapropheten unterstützt.

Isebel nimmt dabei mit Blick auf das Thema der Nahrungsaufnahme eine durchweg negative Rolle ein: Neben der Versorgung ihrer Propheten stellt ihre Aufforderung an Ahab in I Reg 21,7 den Auftakt für den Justizmord an Nabot dar. Durch den Gottesspruch in I Reg 21,23 wird ihr folgerichtig angedroht, selbst ein Fraß – für die Hunde nämlich – zu werden (I Reg 21,23). Dieser Spruch rahmt den Bericht von ihrem schrecklichen Ende, und der Triumph des Usurpators über die Königsmutter zeigt sich nicht zuletzt in dessen Ungerührtheit, danach sein Essen einzunehmen.

II.3.8 Isebel und die Verehrung von Baal und Aschera

Bevor die hier vorgestellten Beobachtungen abschließend zusammengefaßt werden, soll als ein weiterer Gesichtspunkt die Beziehung zwischen Isebel und der Verehrung von Baal und Aschera in Israel dargestellt werden.

---

[160] Zum überlieferungsgeschichtlichen Zusammenhang zwischen diesen Versen s. unten Kap. V.2.4.

[161] Vgl. auch BAR-EFRAT, Art., S. 79.

Gleichzeitig mit der Hochzeit Ahabs von Israel und der phönizischen Königstochter beginnt dieser, Baal anzubeten, ihm einen Altar im Tempel Baals zu errichten und auch eine Aschera aufzustellen. Gleichzeitig mit dem Tod Isebels und dem Ende der omridischen Dynastie rottet der Usurpator Jehu auch den Baalsdienst in Israel aus. So liegt hier einerseits eine Art ‚Gleichzeitigkeit' der Ereignisse vor,[162] andererseits ist der Text sehr zurückhaltend mit einer kausalen Verknüpfung der Ereignisse und bietet darüber hinaus in sich uneindeutige Nachrichten.

Wie oben dargelegt, bleibt in der Rahmennotiz eine ‚Leerstelle' mit Blick auf die Frage, ob Isebel verantwortlich ist für die Einführung des Baalsdienstes in Israel. Auch zwischen dem Aufkommen einer Dürre in Israel und der Verehrung des Baal in Israel wird kein ausdrücklicher Zusammenhang hergestellt. Auch der Altar/Tempel für Baal wird weder in der Einleitungsformel für Ahab (I Reg 16,29–33) noch in der Erzählung über seine Zerstörung (II Reg 10,18–27) mit Isebel in einen Zusammenhang gebracht. In I Reg 18,18a werden hingegen Ahab und Omri wegen der Baalsverehrung angeklagt.[163]

Jedoch wird im Verlauf der Ereignisse auf dem Karmel von 450 Baalspropheten ausgesagt, daß sie vom Tisch der Isebel essen (I Reg 18,19) – von solchen Propheten Baals war zuvor noch nicht die Rede. Insofern wird die ‚Leerstelle' aus der Einleitungsformel geschlossen: Isebel ist verantwortlich für die Einführung des Baalsdienstes in Israel – insofern, als sie diese Propheten ernährt – und das in einer Zeit, in der in Israel eine Dürre herrscht. Die von Isebel unterstützten Propheten sterben am Karmel.

Erwähnt werden Baalspropheten erst wieder in II Reg 10,17ff.: Nachdem bereits Joram eine vorher nicht erwähnte Mazzebe Baals (II Reg 3,2) entfernen ließ, tötet Jehu *alle* Propheten Baals und auch Priester und Diener dieses Gottes, die im bisherigen Text noch nicht begegnet waren.[164] Weiter läßt der Usurpator ebenfalls eine Mazzebe einreißen und den Tempel zerstören.[165]

---

[162] Durch die Gleichzeitigkeit der Ereignisse, die explizit nicht miteinander verknüpft sind, entsteht dennoch eine deutliche Leser- und Leserinnenlenkung.

[163] „*Und er sagte: ‚Nicht ich habe Israel verdorben, sondern du und das Haus deines Vaters, als ihr verlassen habt die Gebote JHWHs, und du bist den Baalen nachgelaufen.*' " Vgl. Textkritik zur Stelle. In I Reg 21,26 wird Ahab vorgeworfen, den Götzen (הגללים) nachzulaufen, hier wird jedoch vorher Isebel als diejenige dargestellt, die ihren Mann verführt: Damit ist dieser Vorwurf nicht auf den Omridenherrscher eingeschränkt.

[164] In II Reg 3,13 findet sich lediglich eine Erwähnung von nicht näher bestimmten Propheten, die sowohl Ahab als auch Isebel zugeordnet werden. „*Und es sagte Elisa zum König von Israel: ‚Was habe ich mit dir zu schaffen? Gehe doch zu den Propheten deines Vaters und zu den Propheten deiner Mutter.*' "

[165] Vgl. auch II Reg 11,18. Innerhalb der Ereignisse während der Herrschaft der Atalja wird ohne einen größeren Zusammenhang davon berichtet, daß das ‚Volk des Landes' im nicht weiter lokali-

Gleichzeitig wird auch Isebel durch Jehu getötet, jedoch wird bei der Ausrottung des Baalsdienstes nicht auf die Königsmutter Bezug genommen.[166] Allerdings begründet Jehu den Putsch gegen den König Joram mit einem Verweis auf die „*Hurereien und Zaubereien*“ Isebels (II Reg 9,22) und beschuldigt die Königsmutter dabei magischer und mantischer Praktiken.[167] Ein Verweis auf die Ereignisse am Karmel findet sich in der gesamten Erzählung über die Königswerdung Jehus nicht.

Sowohl Baal als auch Isebel werden vom biblischen Text abwertend in Zusammenhang mit Fäkalsprache genannt.[168] So soll der Leichnam Isebels wie „*Mist auf dem freien Feld sein*“ (II Reg 9,37), und aus dem Haus des Baals in Samaria werden „*Abtritte bis zum heutigen Tag*“ (II Reg 10,27). Elia verhöhnt Baal während des Wettstreits auf dem Karmel u. a. mit der Frage, ob er „*ein Geschäft*“ mache (I Reg 18,27).

Nur auf einer Art Nebenschauplatz begegnet die Verehrung der Aschera. In der Einleitungsformel wird das Aufstellen einer Aschera erwähnt (I Reg 16,33) und im Zusammenhang des Putsches wird von ihrer Zerstörung berichtet (II Reg 10,26). Neben den Baalspropheten begegnen in der Aufforderung Elias an Ahab auch die Propheten der Aschera (I Reg 18,19), allerdings werden diese im weiteren Text nicht mehr erwähnt.

Während Isebel nur mit den Propheten von Baal und Aschera in Verbindung gebracht wird und den JHWH-Propheten nach dem Leben trachtet, wird Ahab durchaus auch im Zusammenhang mit den JHWH-Propheten gesehen. In der Erzählung von I Reg 20,13 ff. tritt ein Prophet JHWHs vor Ahab und verkündet ihm den Sieg gegen Ben-Hadad.[169] In I Reg 22 wird erneut von einem Kampf gegen die Aramäer berichtet; hier werden 400 (JHWH-)Propheten erwähnt, die dem König einen glücklichen Verlauf des Kampfes weissagen. Der Prophet Micha, der Sohn des Jimla, weissagt anders und sieht in den Worten der anderen Propheten das Werk eines ‚Lügengeistes‘. Er selbst deutet den Ausgang des Kampfes als Zeichen für die Wahrheit seiner Weissagung: „*Kommst Du wahrlich mit Frieden wieder, so hat JHWH nicht durch mich geredet*“ (I Reg 22,28a).

sierten Haus des Baal Altäre und Götzenbilder zerstört und den Priester Mattan tötet. Vgl. auch Jdc 6,25.

[166] Dagegen wird in II Reg 10,18 ausdrücklich der Baalsdienst Ahabs erwähnt.

[167] Damit liegt hier im Vergleich mit I Reg 18,19 eine Steigerung der Vorwürfe gegen Isebel vor: War zunächst nur berichtet worden, daß sie die Baalspropheten unterstützt, so wird ihr hier die aktive Teilnahme am Kult zur Last gelegt. Zur Semantik der Begriffe vgl. den Exkurs zu זנה unter Kap. V.1.2.4.

[168] Auch die masoretische Punktation des Namens איזבל könnte einen Anklang an die Fäkalterminologie (זבל = Mist) vornehmen, das ist jedoch m. E. eher unwahrscheinlich. Vgl. dazu unten Kap. II.4.2.

[169] Vgl. die unterschiedlichen Bezeichnung in I Reg 20,13.22 („*Prophet*“) und V.28 („*Mann Gottes*“). In den V.35–42 findet sich weiter die rätselhafte Geschichte um einen „*Mann von den Prophetenjüngern*“, der sich schlagen läßt, um dem König eine Botschaft zu überbringen.

Parallel zur Unterstützung der Propheten von Baal und Aschera tötet Isebel die JHWH-Propheten. Ihr Handeln steht am Anfang einer Reihe. Sie tötet die Propheten JHWHs (I Reg 18,4.13). Elia vernichtet daraufhin die Baalspropheten nach dem Gottesurteil auf dem Karmel.[170] Jehu folgt Elia und rottet gleichzeitig mit der Dynastie Omri auch die Baalspropheten aus (I Reg 10,18–27). Weil Isebel mit dem Töten *beginnt* und der biblische Text das Handeln Isebels gleich doppelt benennt, wird der Blick der Leserinnen und Leser gelenkt, und die Taten Elias und Jehus erscheinen, wenn auch nicht als gerechtfertigt, so doch als begründet.

Das Handeln Elias erscheint nun als Reaktion auf das Handel Isebels, das im gleichen Kapitel geschildert wird. Auch das Morden Jehus ist durch die Tat Isebels begründet: In II Reg 9,7 wird auf den Mord an den JHWH-Propheten Bezug genommen: *„und ich werde das Blut meiner Knechte, der Propheten, und das Blut aller Knechte JHWHs an Isebel rächen"*. Isebels ‚Mordlust' fällt auf die Königstochter selbst zurück und legitimiert gleichzeitig Jehus ‚Mordlust' am Haus Ahabs.

Oben war dargelegt worden, daß weder das Handeln Elias noch das Handeln Isebels in I Reg 18 auf der Ebene der auktorialen Äußerung bewertet wird. Durch die Anordnung der Ereignisse gibt der Text jedoch eine Bewertung vor.[171] Explizit wird die Bewertung nachträglich in II Reg 9,7 durch den Gottesspruch, der auf der Ebene der auktorialen Äußerung einzuordnen ist. Auch aufgrund ihrer Taten an den Propheten stirbt Isebel solch einen grausamen Tod.

II.3.9 Isebel in den Königebüchern: vielfältige Rollen

Das Bild der Isebel in den beiden Büchern der Könige ist nicht einheitlich, sondern weist unterschiedlich akzentuierte Aspekte auf, die zum Teil miteinander in Spannung stehen. Im folgenden werden die verschiedenen Konstellationen und Rollen, in denen die Gestalt der Isebel begegnet, abschließend zusammengefaßt. Gleichzeitig sollen auch die Bezeichnungen, unter denen die Phönizierin vorgestellt wird, gemeinsam betrachtet werden.

MÜLLNER hat in ihrer narratologischen Analyse darauf hingewiesen, welches Gewicht der Benennung von Charakteren zukommt, insbesondere

[170] Mit Blick auf die Taten Isebels verwendet der hebräische Text eine unterschiedliche Terminologie: Während in 18,4 das Verbum כרת (Hif.) verwandt wurde, findet sich in I Reg 18,13 jetzt הרג. Die Ermordung der Baalspropheten durch Elia (I Reg 18,40) wird durch die Wurzel שחט ausgedrückt.

[171] Auch durch die Anordnung der anderen Ereignisse wird eine Bewertung vorgenommen, da auf Elias ‚Schlachten' der Baalspropheten der lang erwartete Regen fällt.

wenn die Empathielenkung innerhalb des Textes analysiert werden soll.[172] Auch vor diesem Hintergrund ist es von Bedeutung, ob Isebel mit Namen und Funktion, nur mit Namen oder nur mit einer Funktion bezeichnet wird.

Zu Beginn ihres Auftretens und bei ihrem Tod wird Isebels Herkunft als *Königstochter* in den Vordergrund gestellt, wobei einmal die *fremde* Herkunft (I Reg 16,31), ein anderes Mal die *königliche Abstammung an sich* (II Reg 9,34) betont wird. In der überwiegenden Zahl der Fälle (15x)[173] begegnet Isebel lediglich unter ihrem *Namen*, darüber hinaus begegnet sie als Frau Ahabs und als Mutter ihrer Söhne. Dabei zeigt sich durchaus eine Periodisierung der Benennungen analog zum Geschehen; so findet sich die Bezeichnung als Ahabs Frau zu Lebzeiten Ahabs (I Reg 21,5.7.25), und der schlechte Einfluß auf die Söhne wird in dem Moment thematisiert, als die Söhne ihr Amt als Könige antreten bzw. über ihre Amtszeit geurteilt wird (I Reg 22,25; II Reg 3,2[.13]). Mit Blick auf diese Periodisierung fällt jedoch auf, daß Isebel in den Elia-Erzählungen I Reg 18 und 19, in denen sie ja faktisch als die Ehefrau Ahabs agiert, an keiner Stelle[174] auch als solche benannt wird, sondern jeweils nur unter ihrem Namen begegnet. Damit korrespondiert mit Blick auf das 18. Kapitel, daß zwischen Ahab und Isebel auf der Ebene der erzählten Handlung keine Beziehung hergestellt wird. Isebel scheint nahezu unabhängig von ihrem Mann zu agieren. In allen drei Texten des Elia-Zyklus' (I Reg 17–19) erscheint sie als eine Gegenspielerin des Elia, ohne daß sie dem Tischbiter auf der Ebene der erzählten Handlung ein einziges Mal begegnet. Ihre auffallend großen Machtbefugnisse werden der Phönizierin als eigenständiger Person, nicht als Ehefrau des israelitischen Königs, zugesprochen. In diesen wichtigen Zusammenhängen begegnet sie nur unter ihrem Namen. So werden die Propheten des Baal und der Aschera ganz im Verantwortungsbereich Isebels verortet, so daß sie hier als eine Herrscherin mit großen Befugnissen erscheint.

Dezidiert als *Ahabs Frau* wird Isebel in I Reg 21,5.7 und V.25 benannt, also zu Beginn der Schilderung ihrer Aktivitäten im Zusammenhang des Justizmords an Nabot, und bei der summierenden Bemerkung zu deren Ende, im Verlauf des Kapitels dagegen nennt der Verfasser lediglich ihren Na-

---

172 MÜLLNER, Gewalt, S. 66. Vgl. VAN DER WOUDE, Art. שׁם, THAT II, S. 948.

173 I Reg 18,4.13.19; 19,1 (vgl. auch Textkritik Kap. V.3.1); 21,11.14.15(2x).23; II Reg 9,7.30.36.37(2x).

174 Wie bereits dargelegt, fügt die LXX in nichtrezensierter Form ein γυναικί αὐτοῦ ein, um nochmals zu verdeutlichen, um wen es sich bei Isebel handelt. Dies zeigt, daß das Fehlen einer näheren Bezeichnung Isebels in diesen Kapiteln von den griechischen Übersetzern als problematisch empfunden wurde.

men.[175] In diesem Kapitel wird auch das Verhältnis von Ahab und Isebel auf der Ebene der erzählten Handlung thematisiert: Innerhalb der Erzählung von Nabots Weinberg handelt sie als Ahabs Frau, die ihre Macht in erster Linie durch Einflußnahme auf ihren Mann gewinnt. Benennung und Handlungen Isebels stimmen überein. Während die Herrscherin sich bei der Verfolgung Elias an den üblichen israelitischen Rechtssitten orientiert, mißbraucht Ahabs Frau das Recht in der Erzählung von Nabots Weinberg.

In der Erzählung über die Königswerdung des Jehu wird Isebel dagegen an keiner Stelle mit Ahab in Verbindung gebracht. Das muß auffallen, denn schließlich schildert der Verfasser hier das Ende der Dynastie Ahab. Hier begründet der Usurpator Jehu den Umsturz mit den Hurereien und Zaubereien Isebels. Dieser Vorwurf ist in den Königebüchern singulär. Auffallend ist dabei, daß der Sturz des Königs mit einem Verweis auf die Taten der *Königsmutter* begründet werden kann.[176] Der nachfolgende Auftritt Isebels steht damit unter dem Vorzeichen, daß sie die Mutter Jorams ist. Sie tritt allerdings auch hier wie eine Herrscherin auf, die Jehu selbstbewußt entgegentritt und die er beseitigen muß, um selber auf den Thron zu gelangen. Auf der Ebene der erzählten Handlung wird die Mutterschaft Isebels nicht entfaltet, jedoch wird sie bei den Rahmennotizen für ihre Söhne auf der gleichen Ebene wie Ahab genannt.

In der Erzählung von Nabots Weinberg und in der Erzählung über den Putsch des Jehu ist Isebel eine Hauptakteurin auf der Ebene der erzählten Handlung. In den Kapiteln I Reg 17–19 stehen andere Personen im Vordergrund. Zwar schreibt ihr der Text große Befugnisse wie die Unterstützung von 850 Baal- und Aschera-Propheten und die Verfolgung von JHWH-Propheten zu, hierbei handelt es sich jedoch im ersten Fall nur um eine kurze Erwähnung auf der Ebene der auktorialen Äußerung, die im Text nicht weiter ausgemalt wird; von dem zweiten Tatbestand erfahren wir lediglich durch einen Rückblick auf der Ebene der auktorialen Äußerung und durch die erzählte Rede des Obadja.

Durch die Elemente ‚Weissagung und Erfüllung' werden die Erzählungen miteinander verknüpft. Sowohl von der Verfolgung der JHWH-Propheten als auch von den Ereignissen um den Mord an Nabot – also den beiden verwerflichsten Taten Isebels – wird eine Verbindung zu ihrem Tod hergestellt. Damit liegt auf der Schilderung ihres Todes ein deutlicher Schwerpunkt. Innerhalb dieser Elemente begegnet Isebel jedoch nur unter ihrem Namen und

[175] Vielleicht setzt der Erzähler hier ein Signal, daß Ahab nur bedingt für das Handeln seiner Frau verantwortlich ist, vgl. dazu auch unten Kap. V.2.3.

[176] Vgl. auch II Reg 9,26: Hier weist Jehu ebenfalls auf die Untat Ahabs an Nabot hin.

wird weder mit ihrem Vater, noch mit Mann oder Söhnen in einen Zusammenhang gebracht.

II.4 Konstellationen

II.4.1 Die Vorstellung der Aktanten

Omri, der Vater Ahabs, wird ohne jegliche Herkunftsangabe vorgestellt. Ohne daß an dieser Stelle darüber diskutiert werden soll, ob die Familienangabe bewußt ausgelassen wurde, weil es sich bei dem „son of a nobody“[177], der zum Gründer einer machtvollen Dynastie wurde, um einen Nicht-Israeliten gehandelt habe,[178] steht doch die fehlende Vaterangabe bei dem Gründer der Dynastie in einem deutlichen Kontrast[179] zu der doppelten Angabe bei demjenigen, der die Dynastie stürzt (II Reg 9,2.14). Jehu erscheint mit dem Namen von Vater und Großvater – eine im Alten Testament eher ungewöhnliche Konstruktion.[180] Es ist zu überlegen, ob hier nicht eine bewußte Gegenüberstellung durch den Erzähler vorliegen könnte, die dem Gründer der Dynastie keinen Stammbaum zuerkennt, den Putschisten dagegen durch eine unzweifelhafte familiäre Herkunft auszeichnet.[181]

Isebel wird ebenfalls mit Bezug auf ihren Vater vorgestellt, sie ist die Tochter des Königs der Sidonier.

In der Todesszene Isebels (II Reg 9,30–35) wird die Frage der Abstammung in einer besonderen Weise thematisiert. Es wird untersucht werden, ob nicht mit Blick auf Jehu und Isebel eine bewußte Gegenüberstellung vorgenommen wird. Sie ist eine Königstochter, wie Jehu selbst in dieser Szene betont. Obwohl der Usurpator großherzig ihre Bestattung anordnet *(„Dann sagte er: ‚Seht doch nach dieser Verfluchten und begrabt sie, denn sie ist eine Königstochter!‘“* [V.34]*)*, wird ihr aufgrund des tiefen Sturzes nicht einmal die Ehre einer Bestattung zuteil. Billigt Jehu Isebel hier ihren rechtmäßigen Titel zu, so nennt sie ihn in dieser Szene nicht mit seinem Namen, sondern mit dem des 7-Tage-Königs Simri (vgl. I Reg 16,8 ff.). Simri aber, der glücklose Vorgänger Omris, ist wie dieser der Sohn eines Niemand – auch für ihn fehlen Herkunftsangaben.

Elia, *„der Tischbiter*[182] *aus Tischbe in Gilead“* (I Reg 17,1)[183], erscheint ohne patrilineare Herkunftsangabe und zunächst auch ohne die ‚Berufsbe-

---

[177] LEMCHE, Ancient Israel, S. 157.

[178] S. dazu unten Kap. VI.

[179] Dieser Kontrast wird besonders deutlich vor dem Hintergrund, daß in I Reg 19,16 Jehu, wie auch sonst üblich, nur mit dem Namen seines Vaters vorgestellt wird. Erst in dem Moment, als er die omridische Dynastie ausrottet, begegnet der Usurpator mit dieser doppelten Herkunftsangabe.

[180] Syr nennt den Vaternamen Jehus nicht, vgl. die Textkritik Kap. V.1.1.

[181] Allerdings wird auch Elia nur lokal und nicht mit dem Namen seines Vaters vorgestellt.

[182] Vgl. auch I Reg 21,17.28; II Reg 1,3.8; 9,36. In II Reg 1,9.10.11.12.13 begegnet Elia als

zeichnung' Prophet[184], vielmehr wird seine lokale Herkunft besonders herausgestellt.[185] Wie bei *„Nabot aus Jesreel, der sich in Jesreel befand"* (I Reg 21,1)[186], erscheint die Bezeichnung nahezu als Dublette, allerdings wird bei letzterem nicht nur der *Herkunfts*ort, sondern der *Aufenthalts*ort betont hervorgehoben.[187]

Die synchrone Analyse hat aufgezeigt, daß sich innerhalb der Erzählung I Reg 17–19 Elia und Isebel auf einer konstellativ zu nennenden Ebene gegenüberstehen. Auch bei Nabot findet sich keine patrilineare Angabe und auch hier stellt Isebel eine Gegenspielerin dar – sie ist es, die den Justizmord initiiert.[188] Damit sind diese beiden Personen, denen Isebel neben Jehu auf verschiedenen Ebenen feindlich gegenübersteht, zunächst aufgrund ihrer lokalen und gerade nicht aufgrund ihrer familiären Herkunft definiert. Beide stammen aus Israel.

Die Königstochter wird zuerst über ihren Vater bestimmt und damit gleichzeitig als Fremde gekennzeichnet (I Reg 16,31). Die Gegenüberstellung von Phönizierin und Tischbiter bzw. Jesreeliter hebt die Fremdheit der Königstochter in der synchronen Gesamtbetrachtung noch einmal auf eine besondere Weise hervor.[189]

In der hier vorgestellten Konstellation irritiert die Herkunft des Tischbiters aus dem Ostjordanland und gerade nicht aus dem israelitischen Kernland. Käme Elia etwa aus Samaria, dann wäre das Bild eindeutiger.

„Mann Gottes", so auch I Reg 17,18.24. Die Bezeichnung Elias als *„der Prophet"* begegnet I Reg 18,36, vgl. auch I Reg 18,22 und 19,10.

[183] Mit LXX. Hier liegt im hebräischen Text ein Vokalisationsfehler vor, חשב ist im Plural constr. sonst nicht belegt, auch wird der Begriff immer plene geschrieben. Zur Diskussion vgl. THIEL, Lage, S. 119ff. Anders ALBERTZ, GAT 8,1, S. 235. Vgl. auch die Textkritik zur Stelle.

[184] Vgl. die Textkritik Kap. V.2.1.

[185] Zur Diskussion um die Lokalisierung von Tischbe vgl. THIEL, Lage, S. 119ff.

[186] אשר ביזרעאל bezieht sich auf den Weinberg. WÜRTHWEIN (ATD 11,2, S. 245, Anm. 1) vermutet hier eine Glosse, jedoch steht die auffällige Nennung des Ortsnamens an dieser Stelle im Zusammenhang mit dem Leitwortcharakter von Jesreel. Vgl. dazu auch OEMING, Naboth, S. 373. Anders TIMM, Dynastie, S. 120.

[187] In I Reg 21 spielt der Wohnort Nabots eine besondere Rolle. Weil dem Jesreeliter seine Mitbewohner, die Ältesten und Edlen seiner Stadt, nicht zur Seite stehen, gelingt es Isebel, ihn durch eine Intrige zum Tode zu bringen. Zur Vorstellung Ahabs als מלך שׁמרון s. unten Kap. V.2.5.

[188] Auch hier steht Isebel Nabot nicht allein gegenüber. Ahab nimmt ebenfalls eine wichtige Rolle ein.

[189] Was für die Gesamtheit der Texte gilt, relativiert sich allerdings mit Blick auf den konkreten Text I Reg 21. Hier werden Ahab (*„König von Samaria"*, vgl. V.1 und *„König von Israel, der in Samaria ist"*, vgl. V.18) und Nabot (s. oben) betont lokal vorgestellt, Isebel wird nur als Frau Ahabs (V.5[.7]) benannt.

II.4.2 Die Namen der einzelnen Aktanten

Als letztes soll die Frage nach der Etymologie der Namen der einzelnen Aktanten betrachtet werden.

Für den Namen אחאב lassen sich eindeutig die beiden Elemente אב und אח bestimmen. Die Syntax bleibt hier jedoch unklar: Möglich wäre eine Genitivverbindung[190], wahrscheinlicher ist jedoch, daß hier ein Nominalsatz mit Subjekt und Prädikatsausdruck vorliegt: *„der Bruder ist der Vater"*.[191]

Ahabs Söhne tragen JHWH-haltige Namen. Der erste heißt אחזיהו – *„JHWH hat schützend ergriffen"*[192] (I Reg 22,40.50.52; II Reg 1,18; II Chr 20,37). Der zweite Sohn wird יורם – *„JHWH ist erhaben"* – genannt. Ebenfalls ein JHWH-haltiges Element beinhalten die Namen עבדיהו und אליהו und der in II Reg 9,2.14 über I Reg 19,16 hinaus eingeführte Vaternamen Jehus als בן יהושפט.

Der Haushofmeister Ahabs, laut I Reg 18,3 ein gottesfürchtiger Mann und der Retter der JHWH-Propheten, trägt den sprechenden Namen *„[kleiner] Knecht JHWHs"*[193]. Ebenso sprechend ist die Filiation im Namen des Obersten Jehu[194], der bei seinem Putsch das Gericht am Haus Ahabs vollzieht: *„Sohn des JHWH hat gerichtet"*.[195] Der Name des Propheten ist mit *„JHWH ist Gott"*[196] oder wahrscheinlicher *„mein Gott ist JHWH"*[197] zu übersetzen. Der Name ist Programm.[198]

Es zeigt sich damit insgesamt eine auffällige Häufung von JHWH-haltigen Namen in den analysierten Erzählungen. Dagegen tragen Isebel und ihr Vater Namen, die eine Beziehung zu Baal ausdrücken, so trägt der Vater Isebels den Namen אתבעל = *„mit ihm (mir?) ist Baal"*.[199]

Für den Namen איזבל sind verschiedene Etymologien vorgelegt worden.[200]

---

[190] So HALAT I, S. 29: *„Vaters Bruder"*; vgl. auch TIMM, Dynastie, S. 24f.

[191] TIMM (Art. Ahab, RGG⁴ I, Sp. 221) präzisiert *„der [göttliche] Bruder ist der Vater"*.

[192] HALAT I, S. 32. Es findet sich für diesen König von Israel auch die Schreibweise אחזיה, so in II Reg 1,2; II Chr 20,35.

[193] Hier handelt es sich eindeutig um eine Genitivverbindung. עֹבֵד stellt wahrscheinlich eine Diminutiv-Form zu עֶבֶד dar, vgl. HALAT III, S.734. WÜRTHWEIN (ATD 11,2) übersetzt „Verehrer Jahwes", vgl. zu dieser Bedeutung von עבד RIESENER, Stamm, S. 160ff.

[194] Zur außerbiblischen Überlieferung des Namens Jehu vgl. auch unten S. 314 Anm. 61.

[195] Vgl. dazu auch MINOKAMI, Revolution, S. 27. In Joel 4,2.12 findet sich der imaginäre Ortsname „Tal Joschafats", vgl. dazu WOLF, BK XIV/2, S. 91f.

[196] So NOTH, Personennamen, S. 140.

[197] HALAT I, S. 53; WEIMAR, Art. Elija, NBL I, Sp. 516; STEMBERGER, Art. Elija, LThK III, S. 595. Das ī zwischen den beiden Satzbestandteilen ist aller Wahrscheinlichkeit ein Suffix und kein einfacher Bindevokal.

[198] NOTH (Personennamen, S. 140f.) konstatiert hier einen Bekenntnisnamen.

[199] Zu der Namensüberlieferung bei Josephus s. S. 62.

[200] S. auch Ges[18], S. 45.

Die Bandbreite für eine Deutung reicht von *„wo ist der Fürst (Baal)"*[201] über *„Zebul exists"* (mit ישזבל oder אשזבל als Grundform)[202] und *„mein Bruder ist zbl"* (mit אחיזבל als Grundform)[203] bis zu *„die Ruhmlose"*[204] und *„ein Haufen Scheiße"*[205].

Die Deutung *„wo ist der Fürst (Baal)?"* entbehrt tatsächlich nicht einer gewissen Plausibilität. Bei dieser Deutung wäre von einer Zusammensetzung von zwei unterschiedlichen Elementen auszugehen. Der zweite Teil wäre als *zbl* zu bestimmen. Neben der Bedeutung von זבל Qal „erheben"[206] oder vielleicht auch „herrschen über"[207] ist das Derivat זבול „erhabene Wohnung"[208] zu finden.[209] In Ugarit ist der Begriff *zbl* – wahrscheinlich vokalisiert als *zabūl(u)* = „Fürst" belegt.[210] Vor diesem Hintergrund ist mit HALAT auch im Hebräischen זבול = „Fürst, Fürstentum" denkbar,[211] vgl. auch amurritisch *Za-bu-lum* und *Zu-ba-la-an*[212]. Vor dem Hintergrund, daß in Ungarit *zbl* als Appelativum für Baal belegt ist[213] und der möglichen Deutung von אי als „wo?"[214] wäre eine Deutung איזבל = *„wo ist der Fürst (Baal)?"* durchaus denkbar. Bereits Stefan TIMM hat auf die punische Analogie 'ība'al, 'īṣāpōn hingewiesen.[215] Darüber hinaus können bisher zu wenig beachtete weitere westsemitische Namen herangezogen werden: so sind in altbabylonischer Zeit amurritische Personennamen mit dem Element *'ay(ya)*

[201] Vgl. TIMM (Art. Isebel, NBL II, Sp. 241). Vgl. auch SCHULT, Studien, S. 136ff.; WÜRTHWEIN, ATD 11,1, S. 202, Anm. 2; TRIBLE, Couple, S. 170; THIEL, BK IX/2, S. 124 und HALAT I, S. 38 „Wo ist der Prinz?".

[202] Vgl. AVIGAD, Seal, S. 276.

[203] Vgl. BAUER, Gottheiten, S. 89, Anm. 1 mit Hinweis auf die Wiedergabe von איעזר als Αχιεζερ (Num 26,34) in der LXX. So auch MONTGOMERY, ICC 11/12, S. 291.

[204] Vgl. SOGGIN, Einführung, S. 145.

[205] Vgl. LEE, Königsbücher, S. 137.

[206] Vgl. Ges[18], S. 293 mit Verweis auf akkadisch *zabālu* und ugaritisch *ZBL*; HALAT I, S. 252.

[207] So CLINES, Dictionary III, S. 81, „rule (over)".

[208] HALAT I, S. 252.

[209] Vgl. Ges[18], S. 292.

[210] Vgl. auch HELD, Root, S. 90ff., bes. S. 92. HELD sieht in *zbl* das Äquivalent zum hebräischen נשיא.

[211] HALAT I, S. 252.

[212] Ges[18], S. 293.

[213] Vgl. KTU[2] 1.6 IV 4–5 und 15–16: *Iy. aliyn. b'l – Iy. zbl. b'l. arṣ: „Wo ist der hochmächtige Baal,wo ist der Fürst, der Herr der Erde?"*

[214] Vgl. Ges.[18], S. 43f. Eine Deutung von אי = „es gibt nicht", wie sie SOGGIN vornimmt (Einführung, S. 145) erscheint mir dagegen unwahrscheinlich. Die Vokabel ist im Hebräischen nicht belegt. Zwar findet sich akkadisch *ay* und phönizisch אי, jedoch ist das Element אי in Personennamen nicht produktiv. SOGGIN selbst nimmt hier einen Kunstnamen an und seine Überlegungen sind insofern in sich stimmig, jedoch scheint hier die Annahme, daß es sich bei Isebel um eine literarische Figur gehandelt habe, SOGGINs Namensdeutung zu bestimmen.

[215] TIMM, Art. Isebel, NBL II, Sp. 241.

belegt.[216] Hier findet sich als Name einer Weberin *'AJAN+'ABAL*[217] und der Name *'ANA+BA'L-U* für eine Musikerin.[218]

Gleichzeitig ist diese Deutung jedoch aus unterschiedlichen Gründen zu hinterfragen. Zum einen wird der punische Name בעלאזבל kaum in die Diskussion mit ein bezogen, obwohl die Ähnlichkeit der Form frappant ist.[219] Ebenfalls zu wenig beachtet wird ein von Nahman AVIGAD publiziertes Siegel aus der Voss-Hahn-Collection, das einen ägyptisierend-phönizischen Stil aufweist und den Namen *yzbl* trägt[220] – und damit auf einen anderen Konsonantenbestand hinweist.[221] Mag man versucht sein, gerade aufgrund der Abweichungen im Konsonantenbestand oder aus anderen methodischen Überlegungen das Siegel nicht für die Etymologie des Namens איזבל heranzuziehen, so weist auch die Namensüberlieferung der LXX Ιεζαβελ neben einer möglicherweise anderen Vokalfolge ebenfalls eher auf die Vorlage יזבל als auf איזבל hin.

Versucht man jedoch eine Zusammenschau dieses punischen Namens mit der masoretischen Überlieferung einerseits und der Konsonantenfolge des Siegels bzw. der LXX andererseits, so läßt sich ein gemeinsamer Nenner in der Form בעליזבל finden. Dieser Name bestände dann in dem theophoren Element mit einer Verbform (Piel?) von זבל und der Name wäre dann als *„Baal trägt"* oder *„Baal hat getragen"* zu übersetzen. Bei dem Namen יזבל ist dann das theophore Element weggefallen, ein Vorgang, wie er aus vielen anderen Zusammenhängen belegt ist. Dabei ist es als wahrscheinlich anzusehen, daß das theophore Element immer noch mitgedacht wurde. Die heute vorliegende Form איזבל stellte dann entweder eine lautliche Vereinfachung dar, wie sie in solch einer Weise auch aus dem aramäischen Sprachraum belegt ist,[222] oder aber eine bewußte pejorative masoretische Interpretation.[223]

So könnte mit Blick auf den im späten Hebräisch belegten Begriff זֶבֶל = „Mist"[224] – vgl. auch arabisch *zibl, zibla*[225] – und den Begriff = אי Insel[226] eine bewußt negative

[216] Vgl. STRECK, Onomastikon, §§ 2.6, Anm. 1; 2.1.4.3.; 2.1.4.4.; 2.1.7.2.

[217] GELB, Analysis, Nr. 27.

[218] GELB, Analysis, Nr. 461.

[219] Vgl. KAI I, 67:1–2, vgl. auch Ges^{18}, S. 45.

[220] Vgl. AVIGAD, Seal, S. 274ff. und die Abbildung bei UEHLINGER, Siegel, S. 91. Ausführlich zum Siegel vgl. S. 329.

[221] Die solare/königliche Motivik des Siegels weist auf eine hochrangige Trägerin oder einen hochrangigen Träger hin. Eine Datierung dieses Siegels in das 9. oder 8. vorchristliche Jahrhundert ist als wahrscheinlich anzusehen.

[222] Vgl. NOELDECKE, Grammatik, § 40.C.

[223] Vgl. GRAY, OTL, S. 368.

[224] Vgl. LEVY, Wörterbuch, S. 510.

[225] Vgl. WEHR, Wörterbuch, S. 517b.

[226] Vgl. HALAT I, S. 44.

Deutung vorgenommen worden sein, die ihren Ansatzpunkt in II Reg 9,37a findet: *„Und es soll sein der Leichnam Isebels wie Dung auf dem freien Feld, auf dem Acker Jesreels"*. Wie in der rabbinischen Überlieferung wäre damit die Linie der zunehmend negativen Deutung der Isebelgestalt fortgesetzt.[227] Allerdings begegnet in II Reg 9,37a zum einen das Nomen דמן, zum anderen ist man in den letzten Jahren zu Recht skeptisch gegenüber einer vorschnellen Annahme von tendenziellen Korrekturen durch die Masoreten geworden.[228]

Die Zuordnung der verschiedenen Namen zu JHWH und Baal deckt sich mit dem in der Erzählung Berichteten. Isebel – die Tochter ihres Vaters – steht sowohl ihrem Gegenspieler Elia gegenüber als auch dem Usurpator Jehu, der sie stürzt. Eine ähnliche Gegenüberstellung findet sich mit Blick auf Obadja, der die Propheten JHWHs versorgt, während Isebel die Propheten von Baal und Aschera von ihrem Tisch essen läßt. Bei all diesen Aktanten ist der Name Programm.

Diese eindeutige Zuordnung wird jedoch an anderen Stellen auch wieder gesprengt. So nimmt Ahab mit Blick auf seinen Namen eine ‚neutrale' Position ein, seine Söhne, der eine ein Verehrer des Baal von Ekron, tragen gerade JHWH-haltige Namen. Hier wird die ansonsten schlüssige Konstellation gesprengt.

Der Name Isebels stellt eine Behauptung auf, die im Verlauf der Ereignisse konterkarriert wird. *„Baal trägt"* in diesen Erzählungen gerade nicht: Er hat keine Macht in Israel und seine Anhänger können nicht bestehen, wie es von Elia – *„Mein Gott ist JHWH"* und Jehu ben Joschafat – „Jehu, *Sohn des JHWH hat gerichtet"* – eindrucksvoll vorgeführt wird. Die Erzählungen setzen damit den Namen von Elia und Jehu ins Recht – den Namen Isebels dagegen ins Unrecht.

II.5 Bilanz und Perspektiven

Die synchrone Analyse hat Strukturen und Konstellationen im biblischen Text nachgespürt und diese dargestellt. Eine Bilanz steht in der Gefahr, daß die Breite der Beobachtungen in einer knappen Darstellung nicht angemessen gewürdigt werden kann. Gleichwohl sollen hier einige Punkte abschließend noch einmal zusammengefaßt und Perspektiven für die weitere Arbeit an den Texten vorgestellt werden.

Diese Analyse konnte aufzeigen, daß das Bild der Isebel in der Überliefe-

[227] Vgl. bT Sanhedrin 39b und 102ab, pSanhX,2,28b, Genesis Rabba 64,8 etc. Vgl. dazu ausführlich Kap. VII.

[228] Vgl. dazu auch SCHORCH, Baal, S. 598ff.

rung der Königebücher sehr facettenreich und gerade nicht einseitig ist:[229] Die mit großen Befugnissen ausgestattete Herrscherin, die unabhängig von ihrem Mann agiert, einen Stab von 850 Propheten unterhält (I Reg 18.19) und die JHWH-Propheten töten läßt (I Reg 18,4.13), hebt sich von der Königsgattin ab, die aus dem Hintergrund heraus eine Intrige gegen Nabot spinnt und dabei darauf angewiesen ist, das Siegel und die Macht ihres Mannes zu mißbrauchen (I Reg 21). Anders wiederum das Bild der Isebel in II Reg 9. Im Unterschied zu den anderen Texten klingt hier bei der Schilderung von Isebels Auftreten durchaus auch Respekt vor der Königsmutter an. Sie ist diejenige, die dem Usurpator furchtlos entgegentritt und durch die Anrede als *„Simri"* (II Reg 9,31) die Legitimität von Jehus Vorgehen in Frage stellt.[230]

Diese einzelnen Facetten werden jedoch im biblischen Bild durch verschiedene auktoriale Äußerungen beurteilt und der Blick der Leserinnen und Leser damit gelenkt. Innerhalb der Einführungsformel zu Ahab wird in I Reg 16,31 die Hochzeit zwischen dem Omridenherrscher und der Phönizierin als schlimmes Übel dargestellt, in I Reg 21,25 Isebel als ‚Verführerin' charakterisiert, die ihren Mann zum Dienst an den Götzen verleitet.

Auch die Unheilsweissagungen I Reg 21,23 und II Reg 9,10.36 tragen zum Gesamtbild Isebels bei: Die Verantwortliche für den Tod des Nabot erhält eine fürchterliche Strafe, und so wird das selbstbewußte Auftreten Isebels in einen Zusammenhang gestellt mit ihrer früheren Untat an dem Jesreeliter.

Durch die auktorialen Äußerungen und die Gottessprüche wird der Blick der Leserinnen und Leser gelenkt. Damit entsteht trotz der verschiedenen Facetten eine relative Stringenz innerhalb des biblischen Bildes, da die einzelnen Texte in einen Zusammenhang gestellt werden. So wird diejenige, die in der Zeit der Dürre 850 Propheten versorgte (I Reg 18,19), selbst ein Fraß für die Hunde (I Reg 21,23, II Reg 9,10.36).[231] Hier entsteht die „Nachzeich-

---

[229] Gegen WINTER, Frau, S. 578: „Während Ahab in den Königsbüchern trotz einer ihn anschwärzenden Redaktion noch als ein auf Ausgleich bedachter König erscheint, bleibt das Bild, das die biblischen Texte von seiner Frau Isebel zeichnen, *völlig einseitig*" [Hervorhebung DP]. Ist WINTER mit Blick auf die Rolle Ahabs durchaus zuzustimmen, so kann bereits die synchrone Analyse aufzeigen, daß von einer einseitigen Schilderung der Isebel gerade nicht die Rede sein kann.

[230] Isebel steht dabei in verschiedenen Beziehungen zu Mitgliedern ihrer Familie, sie wird beschrieben als agierend oder reagierend in der Rolle einer Tochter, einer Ehefrau – zum Teil mit eigenen Machtbefugnissen wie denen einer Herrscherin ausgestattet – und in der Rolle einer Mutter. Auf einer anderen Ebene als die der geschilderten Rollen liegt die der verschiedenen Bezeichnungen, mit denen Isebel jeweils benannt wird. Diese können den jeweiligen Rollen entsprechen, das ist jedoch nicht immer der Fall.

[231] Die Nahrungsterminologie spielt eine besondere Rolle in den vorliegenden Erzählungen, insbesondere auch mit Blick auf die Unheilsweissagungen gegen Ahab, Isebel und die omridische Dynastie.

nung der Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen, die Verschränkung von Fort- und Rückschritt“[232], in der „jede Zukunft Vergangenes und alles Vergangene Zukünftiges in sich enthält“[233].

Der mit der Einführung des Baalsdienstes in Israel eröffnete Spannungsbogen (I Reg 16,31) wird in der Erzählung II Reg 9.10 geschlossen. Solange Isebel in Israel lebt, solange wird der Baal angebetet. Als Isebel stirbt und sich die Weissagung erfüllt, daß ihr Leichnam *„wie Mist auf dem freien Feld“* (II Reg 9,37) sein soll, wird auch der Baalsdienst in Israel ausgerottet und aus dem Baalstempel werden *„Abtritte bis zum heutigen Tag“* (II Reg 10,37).

In der synchronen Gesamtsicht wird mit Blick auf die Gestalt der Isebel ein nachdrücklicher Schwerpunkt auf der Schilderung ihres Todes deutlich. Nicht nur wird ihr Sterben ausführlicher als das der anderen Aktanten erzählt, und nicht nur begegnet hier die breiteste Überlieferung zu Isebel überhaupt, darüber hinaus werden hier durch die Weissagungen (II Reg 9,7a.10a.36) Verbindungslinien zu ihren anderen Taten (I Reg 18.19.21) gezogen, und durch den Hinweis Jehus *„denn sie ist eine Königstochter!“* wird auf die in der Einleitungsformel thematisierte fremde Herkunft hingewiesen. Das Bild vom Leben der Isebel gewinnt damit seine deutlichsten Konturen bei der Schilderung seines Endes.

In Isebels Namen *„Baal trägt“* und dem ihres strukturellen Gegenspielers Elia *„Mein Gott ist JHWH“* wird das Grundthema der Erzählungen angesprochen und diese geben letzterem Recht: Während Baal ohne Macht ist in Israel (I Reg 18) und sein Kult zerstört wird (II Reg 10), erweist sich der Gott Elias als Gott in Israel.

Scheint hier die Erzählung ein konsequentes Bild zu vermitteln, so zeigen sich mit Blick auf die Verehrung von Baal und Aschera aber auch Unstimmigkeiten im Text. Es besteht einerseits eine ‚Gleichzeitigkeit‘ der Ereignisse: Solange Isebel in Israel lebt, solange wird auch Baal angebetet, andererseits ist der Text auch zurückhaltend mit der Verknüpfung der Ereignisse – die einzige explizite Verknüpfung findet mit dem Hinweis in I Reg 18,19 statt.

Die Filiation im Namen Jehus in der Erzählung II Reg 9.10 – *„Sohn des JHWH hat gerichtet“*[234] – und der Name Obadjas – *„kleiner Knecht JHWHs“* – fügen sich wiederum schlüssig in die Botschaft der Erzählung, während die JHWH-haltigen Namen der Söhne Ahabs und Isebels keine Entsprechun-

---

232 WEIPPERT, Geschichten, S. 124.

233 KOSELLECK, Historie, S. 4.

234 In I Reg 19,16 begegnet die Filiation dagegen nicht, Jehu wird hier lediglich als „*Sohn Nimschis*“ bezeichnet.

gen zu dem Berichteten haben. Ahasja – „*JHWH hat schützend ergriffen*“ – fragt nicht JHWH um Hilfe, sondern Baal-Zebub (II Reg 1).

Auffallend ist, daß in dem Kapitel I Reg 18, in dem Isebel einerseits die größten Handlungsspielräume zugesprochen werden – Versorgung von 850 Propheten und Verfolgung der JHWH Propheten – diese Rolle andererseits gerade nicht auf der Ebene der erzählten Handlung breiter ausgemalt wird, wie es in I Reg 21 und II Reg 9.10 der Fall ist. Hier wird die Rolle Isebels als Ahabs Frau und als Mutter Jorams relativ breit erzählt. In I Reg 18 wird dagegen durch kurze Bemerkungen auf der Ebene der auktorialen Äußerung (I Reg 18,4.19) bzw. auf der Ebene der erzählten Rede (I Reg 18,13) ein Bild von Isebel als einer von Ahab unabhängig Herrschenden und Gegenspielerin Elias auf der strukturellen Ebene konstruiert, die jedoch dem Tischbiter an keiner einzigen Stelle im Verlauf der gesamten Erzählungen begegnet. Lediglich in I Reg 19,1–3a findet sich eine kurze Szene auch auf der Ebene der erzählten Handlung. Die Kürze der Erwähnungen steht damit umgekehrt proportional zu dem Gewicht des hier Erzählten: Unterstützung einer ungeheuren Anzahl ‚fremder‘ Propheten einerseits – die ‚Leerstelle‘ der Einleitungsformel für Ahab nach dem Zusammenhang zwischen der Hochzeit von Ahab und Isebel und der Einführung des Baalsdienstes in Israel wird geschlossen – Mord an den Propheten JHWHs andererseits.

Die Nachrichten über Isebel sind am Anfang ihres Wirkens negativer als bei ihrem Ende, die auktorialen Äußerungen (I Reg 16,31; 21,25) unterstützen das. Durch diese Reihenfolge werden aber auch die späteren Nachrichten im Licht der ersten Nachrichten gelesen: Vor dem Hintergrund von Isebels Töten der JHWH-Propheten (I Reg 18,4.13) erstaunt der von ihr initiierte Justizmord an Nabot nicht. Gleichzeitig sanktioniert das Töten der JHWH-Propheten durch Isebel – in I Reg 18,4.13 gleich doppelt erwähnt – das Schlachten der Baalspropheten durch Elia und die Ausrottung des Baalsdienstes durch Jehu, die wiederum dessen Ausrottung der omridischen Dynastie legitimiert.

Wenn Isebel in der Einleitungsformel zu Ahab – also bei der ersten Begegnung mit dieser Gestalt – ausdrücklich als Tochter eines fremden phönizischen Herrschers bezeichnet wird, dann rückt damit zunächst auch diese fremde Herkunft in das Zentrum der Aufmerksamkeit und gibt die Leseanleitung für die folgenden Texte.[235] Da Isebel in den Kapiteln 18 und 19, in denen ihr ein großer Handlungsspielraum zugewiesen wird, allein unter ih-

---

[235] Bei der letzten Erwähnung Isebels wird noch einmal auf ihre Rolle als Königstochter verwiesen, allerdings ohne nochmalige Betonung der Fremdheit: „*Seht nach dieser Verfluchten und begrabt sie, denn sie ist eine Königstochter!*“ – mit diesen Worten werden die biblischen Nachrichten über Isebel beschlossen.

rem Namen – und gerade nicht als Frau Ahabs – begegnet und unabhängig von dem Omridenherrscher zu handeln scheint, ist es für Leserin und Leser möglich, ihr Handeln auf dem Hintergrund ihrer fremden Herkunft zu deuten.

Insgesamt hat die synchrone Analyse deutlich gemacht, daß von einem stimmigen Gesamtbild nicht gesprochen werden kann.

Die diachrone Exegese (Kap. V.) muß aufzeigen, ob und wie sich die Entwicklung des facettenreichen Gesamtbildes nachzeichnen läßt, ob unterschiedliche Facetten dieses Bildes verschiedenen Entstehungs-zeiträumen zugeordnet werden können und ob und inwieweit die ‚Leerstellen' in älteren Texten durch jüngere Texte geschlossen werden. Ein besonderer Schwerpunkt muß dabei bei der literargeschichtlichen Einordnung der auktorialen Äußerungen liegen, da diese einerseits nachdrücklich das Gesamtbild der Isebel formen und strukturieren, andererseits Isebel in I Reg 18.19 allein durch diese knappen Bemerkungen ein großer Handlungsspielraum zugesprochen wird. Ein besonderes Augenmerk soll dabei auf den Elementen ‚Weissagung und Erfüllung' liegen, denn sie sind nicht allein grundlegend für die Konturen des Isebelbildes überhaupt, sondern stellen durch ihre Verknüpfung der Erzählungen untereinander und die Verschränkung von Vergangenheit und Zukunft ein wichtiges Moment für das Werden von Geschichte überhaupt dar.[236]

Wenn nun in dem nachfolgenden Kapitel verschiedene Arbeiten zur historischen Rekonstruktion betrachtet werden, dann gilt es neben anderen Analysekategorien auf dem Hintergrund der synchronen Analyse insbesondere darauf zu achten, ob und in welcher Weise der Facettenreichtum des biblischen Isebelbildes aufgenommen wird.[237] Dabei interessiert besonders die Frage nach der Isebel zugeschriebenen Rolle: Wird vor allem ihre Rolle als Tochter eines mächtigen ausländischen Herrschers oder als Ehefrau Ahabs beleuchtet? Welche Deutung erfährt ihre Stellung als Königsmutter? Welche Art von Aktivität wird Isebel zugeschrieben, agiert sie im Mittelpunkt des Geschehens oder besteht ihre Aktivität in der Einflußnahme auf ihren Mann? Welche Bedeutung wird ihrer ausländischen Herkunft zugeschrieben?

Weiter ist zu untersuchen, wie in den verschiedenen Untersuchungen mit den ‚Leerstellen' des biblischen Textes umgegangen wird und ob hier eine Reflexion über das Vorhandensein dieser ‚Leerstellen' stattfindet. Ebenfalls wird betrachtet werden, inwieweit die Darstellung der einzelnen Forscher und Forscherinnen ein bestimmtes Interesse erkennen läßt: Wie werden die

[236] Vgl. dazu KOSELLEK, Historie, S. 4ff.

[237] Vgl. dazu S. 60f.

Taten der einzelnen Aktanten beurteilt und inwieweit deckt sich dieses Urteil mit dem der biblischen Erzähler?

III. Isebel als historische Gestalt? – Zur Geschichte der Forschung

III.1 Darstellung und Analyse

Trotz eines wachsenden Interesses an den alttestamentlichen Frauengestalten ist bisher keine historisch-kritisch ausgerichtete Monographie zu der Gestalt der Isebel erschienen.[1] Die Darstellungen einer ‚Geschichte Israels' und verschiedene Monographien zu der Zeit der Omriden oder der Gestalt des Elia beschäftigen sich erwartungsgemäß auch mit der Frau Ahabs, sie steht bisher aber nicht im Zentrum des Interesses.[2] Die Ergebnisse der bisherigen Forschung sollen deshalb deutlicher auf Isebel hin analysiert werden. Damit wird eine bisher nicht eingenommene Perspektive gewählt.

Diese besondere Perspektive darf aber nicht zu einer reduktionistischen Darstellung führen, so daß etwa alle Überlegungen, die nicht unmittelbar mit Isebel in Verbindung stehen, ausgeblendet werden. Im Gegenteil: die Interpretation der Gestalt der Isebel ergibt sich erst aus dem Gesamtzusammenhang der Interpretation der omridischen Epoche.

Die Frage nach der *‚Geschichte'* der Isebel interessiert hier in zweifacher Weise. Zum einen beschreibt dieses Kapitel die Nachzeichnungen unterschiedlicher Rekonstruktionen der *historischen* Isebel und stellt dabei eine erste Reflexion über die Methode und die Grenzen der Disziplin der *‚Geschichte Israels'* dar. [3]

Gleichzeitig wird jedoch auch eine weitere Ebene von *‚Geschichte'* ins Auge gefaßt: Jedes wissenschaftliche Thema, jede Fragestellung hat eine

---

[1] Die einzige bisher erschienene Monographie einer Literaturwissenschaftlerin, GAINES (Music) beginnt zwar mit einem m. E. problematischen historisch-kritischen Abschnitt, ist aber primär an der nachbiblischen Wirkungsgeschichte der Isebel interessiert, s. dazu unten Kap. III.1.3.5.

[2] Eine Ausnahme stellt zumindest ansatzweise die Arbeit von TIMM (Dynastie) mit dem Kapitel „Alte und neue Urteile über Isebel" dar, s. unten Kap. III.1.2.6.

[3] Dabei wird auch die Struktur der einzelnen Werke nachgezeichnet. Eine ‚Geschichte Israels' stellt die Nachrichten über Isebel in einem anderen Kontext dar als eine Monographie, die auch an dem literarischen Werdegang der Texte interessiert ist. Die historische Fragestellung hat jeweils einen unterschiedlichen Ort, und diesem Sachverhalt wird in der Darstellung Rechnung getragen werden. Vorgestellt werden Monographien in diesem Kapitel nur dann, wenn *auch* ein deutliches Interesse an der historischen Gestalt vorhanden ist und nicht allein die Literargeschichte der biblischen Überlieferung analysiert wird.

‚Geschichte', weil der Verfasser bzw. die Verfasserin „im ‚Kontext' der Geschichte vorausgegangener Arbeiten steht“[4], mit deren Überlegungen er oder sie sich auseinandersetzen muß und die sein oder ihr Bild prägen.[5] Um die eigene Positionierung vornehmen zu können, wird daher die *Geschichte der Forschungsliteratur* nachgezeichnet und analysiert.

Dabei wird die folgende Untersuchung aufzeigen, wie es geschah und geschieht, daß frühere Arbeiten nicht nur als Forschungsthesen wahrgenommen werden, sondern für spätere Exegeten den Rang einer ‚Quelle' einnehmen, die neben biblischen Text und external evidence tritt. Insbesondere in der deutschsprachigen Forschung ist die Darstellung der omridischen Epoche innerhalb der Disziplin ‚Geschichte Israels' bis heute maßgeblich von der Auseinandersetzung mit den Thesen Albrecht ALTS[6] geprägt.[7] Stefan TIMM bot 1982 einen Überblick über die seinerzeit neueren Darstellungen der ‚Geschichte Israels' und begann seinen Abriß mit Heinrich EWALD.[8] Seine Übersicht schließt mit ALT. Dennoch wird in der vorliegenden Untersuchung ein Teil der bereits von ihm dargestellten Entwürfe in Ausschnitten nochmals herangezogen, um auch hier die Fokussierung auf die Gestalt der Isebel vorzunehmen. Konnte TIMM zu Beginn der achtziger Jahre noch konstatieren, daß das „Spannungsverhältnis zwischen alttestamentlichen Erzählungen und Nachrichten und außerbiblischen Quellenzeugnissen“[9] die Diskussion bestimmte, so steht heute – nach einer immer differenzierteren diachronen Auslegung der Texte – die historische Zuverlässigkeit der biblischen Berichte überhaupt auf eine bis jetzt nicht gekannte Weise in Frage.

Neben den Anfragen, die sich aus der *synchronen Analyse* ergeben haben,[10] werden dabei folgende Fragen an die einzelnen Untersuchungen gestellt – wobei die Unterschiedlichkeit der Darstellungen bedingt, daß nicht jede Perspektive bei jeder der analysierten Darstellungen beleuchtet werden kann.

Die hier untersuchten Arbeiten bewegen sich innerhalb der Disziplin der *‚Geschichte Israels'*. Was bedeutet dann die historische Fragestellung für den Umgang mit den Texten? Wo wird *‚Geschichte'* rekonstruiert – und wo eher *‚Geschichten'* nacherzählt? Findet eine diachrone Einordnung der Texte statt oder werden sie auf einer synchronen Ebene behandelt? Welche Bibelstellen werden überhaupt herangezogen und welche nicht behandelt? Wie wird mit der Frage nach der *‚Geschichtlichkeit'* der Texte umgegangen: Gibt es ein Kriterium dafür oder wird diese bei einzelnen Texten und/oder Ereignissen einfach vorausgesetzt? Wie wird das Verhältnis von biblischen und

---

[4] LIWAK, Prophet, S. 5.

[5] Leider wird diese Tatsache nur selten thematisiert, eine Ausnahme bietet DONNER, GAT 4/1, S. 263f.

[6] Vgl. dazu unten Kap. III.1.2.1.

[7] Daher wird besonderes Augenmerk auf die Frage zu richten sein, ob und in welcher Weise die Überlegungen ALTS aufgenommen, modifiziert oder abgelehnt werden.

[8] Vgl. Dynastie, S. 246–288.

[9] Dynastie, S. 246.

[10] Vgl. dazu S. 57.

außerbiblischen Quellen bestimmt? Werden die Nachrichten über Isebel in einem religionsgeschichtlich-soziologischen Zusammenhang gelesen oder steht sie als Einzelperson im Zentrum des Interesses?[11]

Insbesondere mit Blick auf die jüngeren Untersuchungen wird dabei verstärkt die Frage nach der Methodik der Vorgehensweise gestellt, um Koordinaten für das eigene methodische Vorgehen abstecken zu können. Dabei wird den Überlegungen Niels Peter LEMCHES[12] und den Arbeiten von J. Maxwell MILLER und John HAYES[13] besondere Aufmerksamkeit gewidmet, weil hier neuralgische Punkte für die historisch orientierte Arbeit an den biblischen Texten deutlich werden.

Bevor mit der Analyse der einzelnen Untersuchungen begonnen werden kann, ist auf die Darstellung Isebels bei Josephus Flavius einzugehen, da verschiedene Exegeten die Nachrichten des Josephus als Quelle für die historische Isebel heranziehen. Eine in signifikanten Einzelheiten modifizierte Beschreibung der biblischen Isebel bietet Josephus in seinen *„Jüdischen Altertümern“*. Bereits in der Einführungsformel für Ahab widmet er Isebel wesentlich mehr Raum als seine biblische Vorlage und bereitet damit ihre spätere Darstellung vor.[14] Während dort nur die Hochzeit Ahabs mit Isebel mitgeteilt wird, um dann zur Baalsverehrung Ahabs überzugehen, weist Josephus bereits hier die Verantwortung für den Götzendienst Isebel zu und erwähnt die von ihr eingesetzten Priester und falschen Propheten. Darüber hinaus habe sie auch noch dem *Belias* einen Tempel gebaut und einen Hain mit zahlreichen Bäumen gepflanzt.[15]

In den weiteren Erzählungen mit Beteiligung Isebels nimmt er markante Änderungen vor, durch die er einzelne Passagen für seinen Leserkreis leichter verständlich macht: So ersetzt er den Hinweis Nabots auf die נחלה in I Reg 21,3 durch eine eher psychologisierende Begründung seiner Weigerung: *„Er will selber die Früchte seines eigenen Landes genießen, das ihm sein Vater vererbt hat.“*[16] Die Schwurfomel aus I Reg 19,2 ersetzt Josephus durch die auktoriale Äußerung *„und Isebel wurde sehr zornig“*[17]. Auch die sarkastische Anspielung Isebels auf *„Simri, der seinen Herrn erschlug“* in II Reg 9,31, mit der Isebel die Autorität Jehus in Frage stellt, macht Josephus leichter verständlich, indem er sie hier ebenso zynisch feststellen läßt: *„Ein schöner Diener, der seinen Herrn erschlug!“*[18]

Durch diese Änderungen versucht Josephus, Schwierigkeiten des biblischen Textes für seine Leser zu bereinigen. Insbesondere in seiner Variation der Wiedergabe der Einführungsformel zu Ahab verlagert er bereits zu Beginn die Schuld auf Isebel.

---

[11] Vgl. dazu SCHIEDER, Strukturen, S. 266, der darauf hinweist, daß in der gegenwärtigen Geschichtsforschung die Bewertung „persönlicher und unpersönlich-kollektivistischer Elemente in der Geschichte einem Wechsel unterworfen zu sein [scheint], der von den verschiedenen Erfahrungen der einzelnen Epochen bestimmt wird“.

[12] Vgl. Kap. III.1.3.1.

[13] Vgl. Kap. III.1.3.2.

[14] Vgl. dazu auch BEGG, Account, S. 151–155, bes. S. 155.

[15] Vgl. Josephus, Ant 8,317 f.

[16] Ant 8,355. Vgl. dazu auch BEGG, Account, S. 199–210.

[17] Ant 8,347.

[18] Ant 9,122. Zur Todesszene Isebels bei Josephus vgl. auch MULZER, Jehu, S. 56.

Eine deutliche Abweichung zum biblischen Befund bietet Josephus in der Bezeichnung von Isebels Vater Etbaal.[19] Während er ihn zweifach als *„König von Tyrus und Sidon"* bezeichnet,[20] wird er in einem von ihm ausgewiesenen Zitat Menanders lediglich *„König von Tyrus"* genannt.[21] In letztgenannter Stelle zitiert Josephus nach eigenen Angaben eine Passage aus Menanders *„Taten des Ithōbalos"* über eine große Dürre. Josephus ergänzt, daß es die Dürre sei, die zur Zeit Ahabs in Israel geherrscht habe und fixiert diese damit chronologisch.

TIMM konnte nachweisen, daß dieser Angabe kein historischer Wert zuzumessen ist.[22] Ist der Quelle Menander bei Josephus ohnehin in der Regel nur geringer Wert zur historischer Rekonstruktion zuzuweisen,[23] so erscheint diese zeitliche Einordnung durch Josephus gänzlich unwahrscheinlich. Josephus zitiert den Bericht Menanders, um seine Angaben durch eine vermeintlich zuverlässige griechische Quelle zu stützen. Da Josephus bei Menander lediglich Ithobalos als König von Tyrus, in den biblischen Quellen aber Etbaal als König von Sidon findet, verbindet er beide Bezeichnungen und macht Etbaal zum *„König von Tyrus und Sidon"*. Wie der folgende Forschungsüberblick zeigen wird, ergänzen viele Forscher diese vermeintlich historischen Nachrichten über den Vater Isebels mit Nachrichten über einen tyrischen König Eithōbalos, der – wie es Josephus an anderer Stelle darlegt – in der tyrischen Königsliste erwähnt wird.[24] Dieser Eithōbalos sei Astartepriester gewesen und habe seinen Bruder getötet. Die Gleichsetzung dieser beiden Könige nimmt aber Josephus selbst nicht vor!

III.1.1 Die historische Rekonstruktion der omridischen Epoche vor Albrecht Alt

III.1.1.1 Isebel als fremdländische Verführerin – Heinrich Ewald

Heinrich EWALD will in seiner ab 1864 erschienenen mehrbändigen Geschichte Israels in einem Stufenmodell[25] die „geschichte der durch alle stufen bis zur vollendung sich ausbildenden wahren religion, welche auf diesem engen volksgebiete durch alle kämpfe hindurch sich bis zum höchsten siege erhebt und endlich in aller herrlichkeit und macht sich offenbart" [26], nachzeichnen.[27]

---

[19] Vgl. die ausführliche Diskussion bei TIMM, Dynastie, S. 224–231.

[20] Ant 8,317; 9,138.

[21] Ant 8,324.

[22] Für eine eingehende Diskussion der Aufnahme Menanders durch Josephus vgl. TIMM, Dynastie, S. 200–224.

[23] Vgl. dazu auch DONNER, GAT 4/2, S. 298.

[24] Vgl. Josephus, Ap 1,121 ff., vgl. dazu TIMM, Dynastie, S. 209ff.

[25] Zu den von EWALD postulierten Epochen und der Problematik vgl. KONKEL, Theokratie, S. 75ff.

[26] EWALD, Geschichte Bd. 1, S. 9.

[27] Ihr Ende findet laut EWALD die Geschichte Israels im Christentum, das Judentum dagegen wird aus der Geschichte Israels ausgeschlossen, vgl. KONKEL, Geschichte, S. 77.

Diese Religion sei in der Zeit Ahabs und Isebels von der Vernichtung bedroht gewesen, da die königliche Macht die „heidnischen Religionen und Sitten“ begünstigte, und konnte sich allein durch den Kampf des Elia, eines Mannes von der „heldengröße Mose's“[28], als ihrem Verteidiger behaupten.[29] EWALD interpretierte die biblische Überlieferung dahingehend, daß Omri die Heirat zwischen Ahab und der tyrischen[30] Prinzessin Isebel initiiert habe.

Der biblische Text macht keinerlei Angaben, die auf eine Initiative Omris schließen lassen: Erst nach der Notiz über den Tod Omris in I Reg 16,28 folgt die Notiz über den Regierungsantritt Ahabs und die Nachricht über seine Heirat mit Isebel (I Reg 16,29–33). In der Darstellung EWALDS ist Omri ein bedeutender Herrscher, an dessen Größe Ahab nicht heranreicht. Die Verheiratung des Sohnes durch den Vater vermittelt mit Blick auf den Sohn von Anfang an das Bild eines eher schwachen Mannes, der zunächst dem Einfluß seines Vaters und dann nahezu folgerichtig auch dem Einfluß seiner Frau kaum etwas entgegenzusetzen vermag.

Durch diese Vermählung seien bereits während der Herrschaft des Dynastiegründers die „Heidnischen religionen und sitten gnädigst befördert, die einreden der Propheten aber aufs strengste geahndet“[31] worden. Vor diesem Hintergrund stellt EWALD nun die Gefahr dar, die dem Reich, „welches sonst schon fester grundlagen entbehrte“, durch die Heirat mit der „Tyrischen fürstin“ drohte.[32]

„Zwar waren schon seit David und Salomo zwischen den Phöniken und Israel viele verträge geschlossen [...] aber das Zehnstämmereich sollte doch zugleich gerade das alte strenge volksthum Israels wiederherstellen; eine Kanaanäische fürstin also mußte schon als solche argwöhnisch betrachtet werden. Dazu war Izébel, die tochter eines sehr gewaltsamen königshauses, voll eigensinn herrschsucht und hochmuth, mit verkehrtem stolze auf ein volk herabsehend dessen innerstes heiligthum sie weder kannte noch achtete. Von ihr liess sich der König nur zusehr leiten. Ihr zuwillen liess er in Samarien einen weitläufigen tempel des Báal d. i. der Phönikischen hauptgottheit aufführen, zu welchem 450 Priester gehörten; und während in diesem der Sonnengott vielleicht mit seinen mitgöttern auf vielen kleinern säulen abgebildet war, wurde eine sehr hohe prachtsäule desselben vor ihm errichtet.“[33]

Bei seinen Angaben zu den Priestern und dem Kult des Baal bezieht sich EWALD auf I Reg 16,31 f.; 18,19; II Reg 3,2; 10,25–27 und auf Josephus, zu

---

[28] Geschichte Bd. 3, S. 489.

[29] Das Verhältnis von Israel und Kanaan ist dabei das von ‚reiner‘ Religion und ‚Heidentum‘. Wenn Isebel auf der Seite Kanaans steht, dann fällt sie ebenso wie Kanaan unter das Verdikt des Heidentums.

[30] Bereits EWALD kombiniert hier – wie oben dargelegt – die unterschiedlichen Angaben des Josephus miteinander, vgl. Geschichte Bd. 3, S. 490, Anm. 1.

[31] Geschichte Bd. 3, S. 489.

[32] Geschichte Bd. 3, S. 491.

[33] Geschichte Bd. 3, S. 491f.

Astarte auf I Reg 16,33; 18,19.[34] Dabei werden die Nachrichten miteinander in unterschiedlicher Weise kombiniert, um zu einem in sich stimmigen Gesamtbild zu gelangen: EWALD übernimmt von Josephus die Angabe, daß Isebels Vater der König Eithobalos aus Tyrus sei.[35] In seiner Annahme der großen Priesterschar kann er sich nur auf I Reg 18,19 stützen, dabei vernachlässigt er jedoch, daß diese Priester (oder Propheten) laut dem biblischen Text *„vom Tisch der Isebel essen"*. Isebel wird von EWALD als ganz im Hintergrund wirkende, wenn auch gefährliche Ehefrau beschrieben, deren Aktion in der Einflußnahme auf ihren Mann besteht, die aber nicht aktiv in das Geschehen eingreift. Wenn die biblische Überlieferung von einem aktiven Handeln Isebels berichtet, etwa von der Vernichtung der JHWH-Propheten in I Reg 18,4.13 und II Reg 9,7, so nennt EWALD diese Stellen, kommt aber zu dem Schluß, daß Ahab „von seinem weibe Izébel verleitet die gewaltsame vernichtung aller Jahvepropheten befahl"[36]. So berichtet es aber nicht der biblische Text; hier wird von Ahab lediglich die Verfolgung Elias erzählt (I Reg 18,9f.) bzw. ganz Israel angeklagt, die Propheten getötet zu haben.

Ist Isebel für EWALD in erster Linie die Ehefrau Ahabs, so besteht ihr Handeln in der Verleitung und Verführung des israelitischen Königs. Seine Darstellung der Isebel ist von der biblischen Terminologie, genauer gesagt von der resümierenden, auktorialen Bemerkung in I Reg 21,25, geprägt: mit Blick auf die Ereignisse um Nabots Weinberg spricht Ewald davon, daß sich Ahab von Isebel „hinreißen"[37] ließ und von ihr „verleitet"[38] wurde; mit Blick auf die Vernichtung der JHWH-Propheten formuliert er ebenfalls, daß Isebel Ahab „verleitet"[39]. Dabei nimmt EWALD durch die Auswahl des Stoffes eine Akzentsetzung vor, die Isebels primäre Rolle als Verführerin stützt. So kommt etwa aus der breiten Überlieferung zu Nabots Weinberg (I Reg 21) das Handeln Isebels, das sich nicht auf die ‚Verführung' beschränkt, bei EWALD nicht in den Blick. Er thematisiert lediglich ihre Einflußnahme auf Ahab innerhalb der königlichen Räume, nicht aber ihr aktives Handeln, das

[34] Vgl. Geschichte Bd. 3, S. 492, Anm. 1.2. Laut EWALD sind die Eliaerzählungen zur Zeit Jehus von einem Erzähler neu gestaltet worden, da sich hier eine „höhere Auffassung der Erscheinung Elia's" – so auch die Überschrift über das entsprechende Kapitel (Geschichte Bd. 3, S. 573) – herausgebildet habe.

[35] Dabei nimmt EWALD eine kausative Verbindung zwischen I Reg 16,32 und V.33 an.

[36] Geschichte Bd. 3, S. 526. In der Anmerkung zu dieser Aussage weist EWALD weiter auf I Reg 18,22; 19,10.14; II Reg 9,7 und 3,13 hin.

[37] Geschichte Bd. 3, S. 492.

[38] Geschichte Bd. 3, S. 532f.

[39] Geschichte Bd. 3, S. 526: „dass er von seinem weibe Izébel verleitet die gewaltsame vernichtung aller Jahvepropheten befahl."

hier in dem Verfassen von Briefen und der Zeugenbeeinflussung besteht.[40] Die von Isebel ausgeführten Handlungen schreibt er – den biblischen Text nicht beachtend oder bewußt interpretierend? – vielmehr Ahab zu:

> „So konnte er sich denn menschlicherweise in seinem verdrusse über den trotz eines einzelnen bürgers wohl von der stolzen Izébel verleiten lassen der gemeinde zu Jizreél zu befehlen ihren mitbürger des hochverrathes [...] anzuklagen; und die gemeinde zu Jizreél, von dem jährlich bei ihr wohnenden hofe abhängig, ging auf die zumuthung ein, liess Naboth steinigen."[41]

In unserem heutigen deutschen Sprachgebrauch haben die Worte „hinreißen", „verleiten", „verführen" oft eine erotische Komponente, sie sind auf jeden Fall nicht frei davon. Die verführerische Frau ist oft auch erotisch konnotiert. Dennoch darf nicht vorschnell aufgrund der Terminologie EWALDS auf solch eine erotische Komponente bei seiner Darstellung der Isebel geschlossen werden, denn EWALD verwendet die Terminologie in anderen Zusammenhängen ohne einen erotischen Beiklang.[42] Eindeutig unter dem Blickwinkel der erotischen Verführung wird allerdings die Begegnung von Isebel und Jehu in II Reg 9,30 ff. beschrieben:

> „Jehu selbst eilte in seiner berserkerwut gerade nach Jizreél und ward in die stadt eingelassen. Die alte Izébel glaubte nun sie habe es etwa mit einem Zimri zu thun [...], schmückte sich also bevor er zum palaste kommen konnte mit allen verführerischen reizen aus, warf sich dann ins fenster und redete den rasenden wie er ankam so an als habe sie nicht übel lust mit ihm den palast und seine herrlichkeiten zu theilen."[43]

Das Thema der sexuellen Verführung ist dabei so bestimmend, daß andere Gesichtspunkte nicht in den Blick genommen werden: So paßt die Anrede Jehus als *„Simri"* nicht zu einem vermeintlichen Akt der Verführung. EWALD beschäftigt sich jedoch gar nicht mit den weitergehenden Implikationen dieser Anrede, sondern unterstellt Isebel hier Blindheit oder Halluzination.

Obwohl EWALD die Texte durchaus diachron einordnet und sehr wohl zu unterscheiden weiß zwischen der Zeit, aus der die Texte stammen, und der Zeit, von der sie berichten, hat diese Unterscheidung keinen spürbaren Einfluß auf die Beurteilung ihres Wertes als historische Quellen, da EWALD sie in ihrem historischen Wert so gut wie gar nicht differenziert.

Isebel begegnet in dieser Geschichte Israels als stolze fremdländische Frau, die ohne Verständnis für die Eigenart der israelitischen Religion ver-

---

[40] Dabei bleibt EWALD ganz in dem Duktus der biblischen Darstellung: Nur in diesem Zusammenhang (und in I Reg 21,25, s. dazu oben) wird Isebel ausdrücklich als Ahabs Frau bezeichnet.

[41] Geschichte Bd. 3, S. 537f.

[42] So schildert er auch andere Zusammenhänge mit Hilfe der Terminologie „Verleitung", so etwa bei der Schilderung der Ereignisse um Micha ben Jimla in I Reg 22, vgl. Geschichte Bd. 3, S. 539.

[43] Geschichte Bd. 3, S. 569.

führerische Fremdkulte protegiert und dabei auch in ihrer eigenen Person eine Verführung darstellt. Vorrangig wird ihre Rolle als Ehefrau Ahabs beleuchtet; vor diesem Hintergrund ergibt sich auch die Schwerpunktsetzung auf den Akt der Verführung, denn darin scheint in der Vorstellung EWALDS der Handlungsspielraum einer Königsgattin in der damaligen Epoche zu bestehen. Sein Verständnis der Rolle Isebels ist damit maßgeblich durch I Reg 21,25 bestimmt: *„Es gab niemanden wie Ahab, der sich verkauft hat zu tun das Böse in den Augen JHWHs, den Isebel, seine Frau, verführt hat"*.

III.1.1.2 Die Relativierung des Kampfes zwischen JHWH und Baal – Julius Wellhausen

Ein etwas anders akzentuiertes Bild der omridischen Epoche bietet Julius WELLHAUSEN. Er versucht auf der Grundlage der Quellenforschung die Geschichte Israels auf ihren verschiedenen Ebenen zu erfassen und relativiert den Kampf JHWHs gegen Baal und die Aktionen des omridischen Königshauses in ihrer historischen Dimension.

In seinen „Prolegomena zur Geschichte Israels"[44] hatte WELLHAUSEN insbesondere bei den Königebüchern den Blick verstärkt auf das deuteronomistische[45] Rahmenwerk gerichtet, in dem er zutreffende historische Angaben verarbeitet sah. Viele sind ihm hier gefolgt. Ob man allerdings noch wie TIMM nahezu unbeschwert formulieren kann, daß seitdem „an der Historizität der in das Rahmenwerk eingegangenen Nachrichten nicht mehr gezweifelt"[46] wird bzw. werden kann, muß im Verlauf der Untersuchung hinterfragt werden.

WELLHAUSEN bietet zu Beginn seiner Darstellung der omridischen Epoche zunächst eine Nacherzählung der biblischen Ereignisse der Kapitel I Reg 17–19.21, um diese dann später mit Hilfe anderer Texte aus der Omridenzeit zu interpretieren bzw. in ihrer Geschichtlichkeit zu relativieren. In diese Nacherzählung läßt er allerdings bereits recht umfangreich seine historische Interpretation einfließen, ohne dieses jedoch durch Textsignale zu verdeutlichen. So bemerkt er zu I Reg 17: „Der Anfang der Erzählung ist abgebrochen; wir müssen wissen, daß Ahab auf der Königin Izebel Betreiben die Verehrung des tyrischen Baals in Israel verbreitet und die Propheten Jahves

---

[44] So der vorsichtige Titel seit der zweiten Auflage 1883. Die erste Auflage (Berlin 1878) trug noch den Titel „Geschichte Israels". Im folgenden wird nach der sechsten Auflage (Neudruck 1927) zitiert.

[45] Der Begriff „deuteronomistisch" war von WELLHAUSEN in die Diskussion eingebracht worden (Prolegomena, S. 278). Er erkannte hier eine Bearbeitungsschicht und datierte diese in die Zeit des babylonischen Exils. Während er bei weiten Teilen der dtr. Bearbeitung davon ausging, daß sie dem überlieferten Stoff „fremd ist und ihm Gewalt antut" (Prolegomena, S. 278), billigte er den annalistischen Angaben ein großes Maß an Historizität zu, vgl. Prolegomena, S. 283f.

[46] TIMM, Dynastie, S. 254.

zu hunderten getötet hat (18,13.22), und daß darum ihn und das Land die Strafe trifft."[47]

An zwei Punkten interpretiert WELLHAUSEN bereits hier den biblischen Text: Zum einen stellt er, wie auch EWALD, einen kausalen Zusammenhang zwischen der Hochzeit mit Isebel und der Einführung des Baalsdienstes in Israel in I Reg 16,32f. her. Zum anderen verlagert er, wie bereits EWALD, die Aktion bei der Tötung der Propheten ganz auf die Seite Ahabs: Isebels Aktion besteht auch hier in der Einflußnahme auf den König. Auch WELLHAUSEN nimmt eine Herkunft Isebels aus Tyrus[48] an. So weist er etwa bei den Ereignissen um Nabots Weinberg darauf hin, daß Isebel als Frau aus Tyrus „andere Begriffe von Macht und Recht"[49] gehabt habe.

Im großen und ganzen relativiert WELLHAUSEN in seiner weiteren Analyse den Kampf von JHWH gegen Baal, da seines Erachtens die Ausübung der JHWH-Religion kaum so unterdrückt worden sei, wie es die obengenannten biblischen Texte glaubhaft machen wollen. Er sieht die biblische Überlieferung durchaus differenziert, da er mit Hilfe der Texte I Reg 20.22; II Reg 3; 6,24–7,20; 9,1–10,27 an der Eliaüberlieferung Kritik[50] üben möchte.

> „Wirklich merkt man in der oben bezeichneten Gruppe volkstümlicher Erzählungen nichts von einer religiösen Bewegung, die Israel innerlich zerrissen hätte; das Volk wird ganz durch die Syrerkriege in Anspruch genommen. Die Augen sind auf die Könige gerichtet, die ihre Pflicht und Schuldigkeit im Kampfe tun, Elias steht im Hintergrunde. Ohne viele Worte verrät sich mehrfach die Hochachtung, die Ahab bei Freund und Feind genießt (20, 31.22,32.34s); auch Joram und selbst Izebel werden durchaus nicht unsympathisch geschildert [...] Von Jehu dagegen, dem von den Propheten angestifteten Mörder des Hauses Ahab, kann man schwerlich das Gleiche behaupten"[51].

Die biblischen Texte werden also gegeneinander abgewogen und in ihrem historischen Wert differenziert beurteilt; auch die JHWH-haltigen Namen der Ahabsöhne Joram und Ahasja[52] sind für WELLHAUSEN Anhaltspunkte für seine geschichtlich zurückhaltende Beurteilung. Zwar habe Ahab „seiner Gemahlin zu lieb der tyrischen Gottheit in Samarien einen Tempel und einen Gottesdienst"[53] gestiftet, aber dennoch an JHWH als dem Gott Israels festge-

---

[47] Prolegomena, S. 285.

[48] Allerdings bezieht sich WELLHAUSEN dabei an keiner Stelle ausdrücklich auf die Überlieferung bei Josephus. Deshalb ist es ebenso vorstellbar, daß WELLHAUSEN Tyrus und Sidon als gemeinsame Größe sieht.

[49] Prolegomena, S. 287. Die Problematik der נחלה wird von WELLHAUSEN in diesem Zusammenhang nicht thematisiert.

[50] Ausführlicher hatte WELLHAUSEN seine Kritik bereits mit Hilfe eines Vergleiches von I Reg 21 und II Reg 9,25 vorgeführt, vgl. Prolegomena, S. 288.

[51] Prolegomena, S. 289.

[52] Vgl. Prolegomena, S. 285ff.

[53] Prolegomena, S. 289.

halten. „Von einer Unterdrückung des nationalen Gottesdienstes in damaliger Zeit kann keine Rede sein, es ist nichts mit der Angabe, daß die Propheten Jahves damals sämtlich ausgerottet seien und Elias allein übrig geblieben."[54]

Isebel erhält in der eher knappen Darstellung WELLHAUSENS mit Ausnahme seiner ‚Nacherzählung' des biblischen Textes keine besondere Bedeutung. Da der Kampf zwischen JHWH und Baal relativiert wird, relativiert sich auch die Rolle der Isebel, die ihre Farbe in erster Linie aus diesem Kampf gewinnt.[55] Der Blick auf das Ganze bedingt hier auch den Blick auf die einzelne Frauengestalt.

III.1.1.3 Die tyrische Königstochter als Politikerin – Albert Šanda

Eine aufgrund ihrer religionsgeschichtlichen Ausprägung interessante Deutung der omridischen Epoche bietet der katholische Alttestamentler Albert ŠANDA 1914 in seiner Darstellung „Elias und die religiösen Verhältnisse seiner Zeit".

Zwar sind seine Ausführungen nicht unproblematisch, dennoch nehmen sie mit Blick auf die Religionsgeschichte der omridischen Epoche vieles vorweg, was erst Jahrzehnte später in der alttestamentlichen Wissenschaft breiter verhandelt wurde. Aus diesem Grund werden seine m. E. viel zu wenig beachteten Ausführungen hier ausführlicher dargestellt. War bei EWALD Isebel als verführerische Ehefrau Ahabs in den Blick genommen worden, so legt ŠANDA eine Darstellung vor, in der Isebel, als Tochter ihres königlichen Vaters, die Rolle einer ernst zu nehmenden Politikerin spielt.

ŠANDA teilt die Erzählungen um Elia und Elisa in vier verschiedene Quellen auf und ordnet sie zeitgeschichtlich ein.[56] Dabei zieht er aus diesen Beobachtungen allerdings nicht unbedingt Konsequenzen für die historische Rekonstruktion des zugrundeliegenden Geschehens. Er harmonisiert, wenn die Angaben sich widersprechen, und konstruiert so eine genaue zeitliche Abfolge der Ereignisse.[57]

ŠANDA nimmt wie bereits EWALD eine Herkunft Isebels aus Tyrus an und

---

[54] Prolegomena, S. 289.

[55] In seinem Werk „Israelitische und jüdische Geschichte" (erschienen 1894; im folgenden wird nach der neunten Auflage 1958 zitiert) modifiziert WELLHAUSEN seine Überlegungen; hier wird die Errichtung des Tempels für den tyrischen Baal zum Anlaß für den Kampf gegen den Baalskult (Geschichte, S. 73; vgl. auch TIMM, Dynastie, S. 257).

[56] ŠANDA, Elias, S. 3ff. Die erste Quelle finde sich in I Reg 17–19 und sei in die erste Hälfte der Regierungszeit Jehus einzuordnen. Die zweite Quelle (I Reg 21; II Reg 1) sei um 750 v. Chr. entstanden. II Reg 2 – die dritte Quelle – stammt aus dem Kreis der Elisaschüler u. sei zwischen 790 u. 780 entstanden, die vierte Quelle (I Reg 20.22) wird um 800–790 v. Chr. datiert.

[57] Vgl. Elias, S. 1–15. Vgl. auch TIMM, Dynastie, S. 259.

mißt dieser Tatsache eine gewichtige Bedeutung für die Geschichte Israels bei. Er zieht die unterschiedlichen Angaben bei Josephus[58] ausführlich zur Deutung der israelitischen Geschichte heran. Dabei wird von vermeintlichen Charakterzügen des Vaters Etbaal auf den Charakter seiner Tochter geschlossen, und da für Šanda Atalja wiederum eine Tochter Isebels ist[59], werden darüber hinaus diese beiden Frauen unter einem gemeinsamen Blickwinkel gesehen.

> „Izebel beherrschte ihren mindestens um 10 Jahre älteren Gemahl vollkommen. Ähnlich wie ihre Tochter Athalja gehört sie zu den merkwürdigsten Frauengestalten des Alten Testaments. Etwas von der *usurpatorischen Willkür und dem politischen Geschick ihres Vaters* war auf sie übergegangen. Sie scheute vor keinem Mittel zurück, wo es galt, ihre herrschsüchtigen Pläne durchzusetzen. Ihren männlichen[60], unerschrockenen Charakter offenbarte sie noch im Tode, als sie nach ihres Sohnes Ermordung die Muttergefühle in sich erstickte und in königlichem Schmuck den vom blutigen Erfolge berauschten Usurpator Jehu zu Jizreel mit den spöttisch-stolzen Worten begrüßte: ‚Geht es Simri, dem Mörder seines Herrn gut?' (2 Kön. 9,31). Von dieser Frau, die sich mit den wenigen weiblichen Herrschergestalten der Weltgeschichte wohl vergleichen läßt, war Ahab in seiner Politik, seinen religiösen Verfügungen, ja in seinem gesamten Tun völlig abhängig."[61]

Die zur Zeit der Omriden in Israel eingeführte Baalsverehrung ist laut Šanda die des phönizischen Melkart. Für seine Interpretation unterscheidet er zwischen „der höheren und der niederen oder volkstümlichen Jahvereligion"[62]. Dabei findet sich in der höheren JHWH-Religion eine „Idee des Gottes Israels, die in allen Hauptzügen mit dem Monotheismus des Christentums sich deckt"[63]. Unter der volkstümlichen JHWH-Religion faßt er „jenen religiösen Synkretismus, welcher Jahve neben die kanaanäischen Götter Palästinas stellte und sowohl im Dienste Jahves als in dem anderer Gottheiten die kultischen Gebräuche der Kanaanäer nachahmte"[64]. Diese Unterscheidung ist mit Blick auf die Interpretation der omridischen Epoche von Bedeutung:

> „Was uns die Eliasgeschichte schildert, ist in erster Linie nicht das Ringen zwischen der niederen Volksreligion und dem reinen Monotheismus, sondern der Kampf zwischen dem ausländischen, Israel künftig aufoktroyierten Kult des phönizischen Melkart und der geistigen Jahveverehrung. [...] Etba'al verfolgte allem Anschein nach den Plan, Israel auf friedlichem Wege in völlige wirtschaftliche und handelspolitische Ab-

[58] Vgl. dazu oben S. 61f.

[59] Elias, S. 15.

[60] An anderer Stelle (Elias, S. 72) spricht Šanda von Isebel als einem „Mannweib".

[61] Elias, S. 24 [Hervorhebung DP].

[62] Elias, S. 31. Daneben gab es für Šanda noch die offizielle Religion des Staates, des Königs und der Priester. Diese offizielle Religion tendierte – je nach Herrscher – mal zur höheren, mal zur niederen Religion, vgl. Elias, S. 32.

[63] Elias, S. 31.

[64] Elias, S. 41.

hängigkeit von Tyrus zu bringen. [...] Man bekannte sich in Israel von den Phöniziern abhängig. Das Resultat davon war, daß auch die Verehrung des tyrischen Nationalgottes Melkart, des tyrischen Ba'al, in Israel Eingang fand. Besonders in den Phönizien benachbarten Gegenden wurde der Kult des Melkart allmählich populär, ja man begann ihn über den eigenen Nationalgott Jahve zu stellen. Es ist sogar nicht unmöglich, daß Etba'al diesen Kult in den Grenzbezirken aus dem Grunde begünstigte, um sie mit der Zeit völlig einziehen zu können. [...] Izebel scheint bei ihrer Energie die Politik einer endlichen Verschmelzung beider Reiche von Anfang an verfolgt zu haben."[65]

Die Melkartverehrung an sich kann jedoch laut ŠANDA die Ereignisse um Elia nicht erklären. „Vielmehr trat Elias zwar als Gegner des Melkart auf, aber nur insofern, als er dadurch die unmittelbar vorher in Israel einer heftigen Verfolgung ausgesetzte strenge Jahvereligion verteidigen wollte."[66] Der entscheidende Punkt ist die Verfolgung der JHWH-Propheten, die – im Unterschied zu EWALD und WELLHAUSEN – von ŠANDA tatsächlich Isebel zugeschrieben wird.[67] Unklar bleibt für ŠANDA allerdings, warum Isebel seiner eigenen Chronologie nach erst vier Jahre vor dem Tod Ahabs gegen den strengen Jahwismus einschritt.

Den heuristischen Schwerpunkt seiner Deutung der omridischen Epoche legt ŠANDA auf die außerbiblischen Nachrichten des Josephus bzw. Menanders, die er mit Blick auf die israelitische Geschichte interpretiert. Die Aktionen gehen vom König von Tyrus aus; er ist es, der Israel in eine wirtschaftliche Abhängigkeit bringen möchte, und die Handlungen Ahabs stellen in erster Linie eine Reaktion auf die Außenpolitik des tyrischen Herrschers dar.

Da die Baalsverehrung in Israel hauptsächlich unter diesem außenpolitischen Vorzeichen gedeutet wird,[68] ist Isebel als Tochter Etbaals für ŠANDA eine ernst zu nehmende Politikerin, die ganz im Sinne ihres Vaters in die Geschicke des Staates eingreift und der Machtvermehrung von Tyrus dient. Der große Einfluß, der Tyrus zugestanden wird, bedingt, daß auch der angenommene Einfluß Isebels als bedeutsam veranschlagt wird. Wie bei EWALD wird von den unterstellten Eigenschaften Etbaals auf die Eigenschaften seiner Tochter geschlossen und Isebel gar „männliche" Verhaltensweisen zugewiesen. So deutet ŠANDA auch die kosmetischen Vorbereitungen Isebels in der

[65] Elias, S. 48f. Isebel ist laut ŠANDA vielleicht dafür verantwortlich, daß die Pilgerreisen nach Bethel und Dan durch Wallfahrten nach Samaria ersetzt wurden, auch ganz im Sinne einer weiteren Abhängigkeit von Tyrus, vgl. Elias, S. 64.

[66] Elias, S. 64.

[67] Vgl. Elias, S. 65.

[68] So kann ŠANDA auch in I Reg 16,31b („*und er nahm Isebel, die Tochter Etbaals, des Königs von Sidon, zur Frau und er ging hin und diente dem Baal und betete ihn an*") einen Besuch am tyrischen Heiligtum sehen und nicht den Dienst an dem von Ahab errichteten Baalstempel, wie es üblicherweise verstanden wird. Dieser Teil der Einleitungsformel wird also ebenfalls unter einem außenpolitischen Vorzeichen interpretiert.

Fensterszene (II Reg 9,30–37) anders als EWALD nicht als Verführungsversuch, sondern als das Anlegen von königlichem Schmuck.

ŠANDA beleuchtet bereits am Anfang des letzten Jahrhunderts die omridische Epoche unter einem religionsgeschichtlichen Blickwinkel, der zwischen verschiedenen Ebenen der Religion unterscheidet. Dieser Blickwinkel zeichnet seine Darstellung aus. Dabei geht es seiner Anschauung nach bei den religiösen Fragen der Omridenzeit nicht allein um die Religion als solche, sondern auch um politische Interessen. Die Bewegung um Elia hat eine politische Komponente, und vor diesem Hintergrund ist auch Isebels blutiger Angriff auf die Propheten zu verstehen. Wenn auch der verführerische Aspekt der fremden Religion in der Darstellung ŠANDAS ebenfalls betont wird, ist Isebel in seiner Darstellung dennoch vorrangig die Politikerin[69] und hier in erster Linie die Tochter ihres Vaters. Dabei ist sie für ŠANDA eine starke Frau, ein ‚Mannweib', der die Männer ihrer Familie, allen voran Ahab, kaum etwas entgegensetzen können. In seinem Kommentar deutet ŠANDA den Ausruf Jehus in II Reg 9,22 (*„Was ist ‚Schalom', solange[70] die Hurereien Isebels, deiner Mutter, bestehen und ihre vielen Zaubereien?"*), mit dem dieser sein blutiges Vorgehen gegen das legitime Königshaus rechtfertigt, als Hinweis auf die „völlige Abhängigkeit Jorams von seiner Mutter"[71], ohne diese Interpretation jedoch weiter zu erläutern. Dem ‚Mannweib' vermögen die Männer der Familie kaum etwas entgegenzusetzen!

III.1.2 Die omridische Geschichte in der Darstellung Albrecht Alts[72] und seiner Erben

III.1.2.1 Die Königsmutter als Förderin des Kanaanäertums – Albrecht Alt

Die Rekonstruktion der omridischen Epoche bei Albrecht ALT ist deutlich von seiner Vorstellung der Landnahme der Israeliten in Kanaan beeinflußt. Das Spannungsverhältnis zwischen Israeliten und Kanaanäern, die er als kulturelle und religiöse, aber auch als ethnische Gruppen noch Jahrhunderte

[69] Nur an einer Stelle spricht ŠANDA davon, daß Isebel Ahab verführt (vgl. Elias, S. 73).

[70] Vgl. Übersetzung und Textkritik, S. 135.

[71] EHAT 9, Bd. 2, S. 98.

[72] Vgl. dazu die ausführliche Darstellung bei TIMM, Dynastie, S. 270–288. TIMM zeichnet sehr präzise eine Entwicklung im Denken ALTS nach; auf eine entsprechende Differenzierung kann in der vorliegenden Darstellung daher verzichtet werden. Die Grundlage meiner Darstellung bilden die Aufsätze „Das Königtum in den Reichen Israel und Juda" und „Der Stadtstaat Samaria", welche abschließend die Meinung ALTS wiedergeben. Vgl. darüber hinaus bes. den Artikel „Ahab" in RGG² I und die Aufsätze „Israels Gaue unter Salomo" und „Das Gottesurteil auf dem Karmel".

nach der Zeit der eigentlichen Landnahme[73] einander gegenüberstellt, markiert für ihn das Grundproblem dieser Zeit.[74] Vor dem Hintergrund dieser Problematik deutet er auch die Gestalt der Isebel: Sie wird in seiner Darstellung zur Fördererin des ‚Kanaanäertums' par excellence, die insbesondere in ihrer Funktion als Königsmutter großen Einfluß auf die Geschicke des Reiches zu gewinnen vermag.

Für ALT stellt die Neugründung der Residenz Samaria – neben einer zweiten Residenz in Jezreel – auf einem bis dahin unbesiedelten und von Omri nach kanaanäischem Recht[75] erworbenen Hügel (I Reg 16,24) eine bewußte innenpolitische Entscheidung dar. Für das Nebeneinander der beiden Residenzen böte sich „eine sehr einfache historische Deutung an, nämlich die, daß mit jeder von ihnen den besonderen Ansprüchen und Bedürfnissen einer der beiden großen Gruppen gedient werden sollte, aus denen die Bevölkerung des Reiches Israel bestand."[76] Die Omriden hätten dabei in Samaria als kanaanäische Stadtkönige geherrscht wie bereits zuvor die Davididen in Jerusalem.[77] Samaria sei durch den Kauf „im strengsten Sinn des Wortes ausschließlich sein [Omris] persönliches Eigentum"[78] und daher einem Dualismus gegenüber zunächst einmal neutral gewesen. Im Verlauf der omridischen Politik sei mit Hilfe der Konzeption der beiden Städte versucht worden, den Spannungen zwischen dem israelitischen und dem kanaanäischen Teil der Bevölkerung Herr zu werden.

> „Samaria gehörte nun einmal auf die kanaanäische, Jesreel auf die israelitische Seite; also mußte Samaria den Teil seiner Funktionen, der Israel betraf, an Jesreel abgeben und wurde dadurch erst recht das, wozu es durch die Vorgeschichte seiner Landschaft berufen schien: das Zentrum des Kanaanäertums im Reich in der Form eines kanaanäischen Stadtstaates, der freilich – und darauf kam es nach der neuen

---

[73] Vgl. dazu ALT, Landnahme, S. 89ff. und ders., Erwägungen, S. 126ff. Vgl. zur omridischen Epoche auch ders., Art. Ahab, RGG² I, S. 166f.; ders., Gaue, S. 76ff. und ders., Gottesurteil, S. 135ff.

[74] ALTS Überlegungen zu einer dualistischen omridischen Innenpolitik und dem Status von Samaria sind für viele Exegeten zum Schlüssel für das Verständnis dieser Epoche geworden. Vgl. die zum Teil kritische Aufnahme bei DONNER, GAT 4/2, S. 293ff. Für ALT blieb dabei offen, ob eine dualistische Lösung „Omri schon am Anfang seiner Regierung klar vor Augen stand oder ob sie sich ihm oder sogar erst seinem Sohn und Nachfolger Ahab in einem späteren Stadium als der beste Ausweg aus der noch nicht ganz behobenen Krise ergab" (Stadtstaat, S. 17). Vgl. zur Aufnahme ALTS auch HERRMANN, Geschichte, S. 257.

[75] Vgl. Stadtstaat, S. 13ff. In Jesreel habe demgegenüber das israelitische Recht gegolten, wie ALT etwa aus der Geschichte von Nabots Weinberg schloß. Der Gegensatz zwischen ‚Israel' und ‚Kanaan' manifestiert sich damit in unterschiedlichen Rechtssystemen.

[76] Stadtstaat, S. 15.

[77] ALT sah einen strengen Gegensatz zwischen ‚Israel' und ‚Kanaan'. Dabei stellten die Kanaanäer laut ALT den größeren Teil der Bevölkerung (vgl. Stadtstaat, S. 15). ALT richtet sein Augenmerk besonders auf die zahlenmäßig schwache, aber mit Blick auf die Machtfragen entscheidende kanaanäische Oberschicht (vgl. Stadtstaat, S. 20ff.). Vgl. auch bereits ALT, Gaue, S. 76ff.

[78] Stadtstaat, S. 17.

politischen Planung entscheidend an – durch Personalunion mit dem Reich Israel ebenso fest verbunden gehalten werden sollte, wie es im Herrschaftsgebiet der Davididen mit dem Stadtstaat Jerusalem im Verhältnis zum Reich Juda der Fall war."[79] Anders als Jerusalem sei Samaria aus dem Geltungsbereich der JHWH-Religion ausgespart und in der Stadt gerade kein Heiligtum für JHWH, sondern für Melkart[80] von Tyrus gebaut worden. „Dann erweist sich Ahabs scheinbar rein sakrale und rein lokale Maßnahme als ein wesentliches Glied im Organismus der Gesamtpolitik der Dynastie Omris und speziell als eine Konsequenz aus ihrem Bestreben, ein möglichst enges Freundschaftsverhältnis mit dem Phönikerreich von Tyrus herzustellen, wofür ja auch Ahabs Vermählung mit der tyrischen Königstochter Isebel ein beredtes Zeugnis ablegt."[81] Dieses Baalsheiligtum habe somit eine andere Qualität als die Heiligtümer, die Salomo für seine Frauen errichtete, da damit der „politische Dualismus zwischen ihr und dem Reich Israel in die sakrale Sphäre ausgeweitet [wurde]. [...] So ist das alte Problem Israel – Kanaan jetzt politisch auf die Formel Israel – Samaria und religiös auf die Formel Jahwe – Baal gebracht, und es läßt sich voraussehen, daß dieser Versuch einer radikal dualistischen Lösung auf die Dauer neue gefährliche Spannungen hervorrufen mußte."[82]

ALT nahm an, daß die Baalsverehrung in Samaria zunächst keine bedrohliche Bedeutsamkeit für die Alleinverehrung JHWHs erlangt habe.[83] Das Gleichgewicht einer dualistischen Politik habe jedoch von den omridischen Herrschern nicht gehalten werden können. Bereits Omri und Ahab haben laut ALT Samaria bevorzugt, und so konnte es geschehen, daß dem Baalsheiligtum in Samaria möglicherweise „geradezu die Funktion eines kanaanäischen Reichsheiligtums gegenüber den israelitischen in Bethel und Dan zuwuchs, zu dem die sonst noch vorhandenen kanaanäischen Kultstätten in eine Art von Filialverhältnis treten mußten."[84]

ALT schreibt Isebel einen gewichtigen Anteil an der Begünstigung des Kanaanäertums in der omridischen Epoche zu. Während die Episode um Nabots Weinberg deutlich mache, daß Ahab mindestens in den ersten Jahren

[79] Stadtstaat, S. 18f. Vgl. DONNER, GAT 4/2, S. 296f. Kritisch auch TIMM, Dynastie, S. 145–147.

[80] ALT verweist auf EISSFELDT, der annimmt, es handele sich hier um den „Baal des Himmels", sieht aber die Verehrung des Melkart trotzdem als die wahrscheinlichere Variante (Stadtstaat, S. 27, Anm. 2).

[81] Stadtstaat, S. 27f.

[82] Stadtstaat, S. 29. Diese Äußerung ALTS kann als eine der zentralen Stellen seiner Konstruktion verstanden werden und scheint zu solch einem Allgemeingut geworden zu sein, daß offenbar die Quelle nicht genannt werden muß. Vgl. dazu FOHRER, der einerseits das Zitat nicht als solches kennzeichnet, bei dem sich allerdings auch charakteristische Fehler in der Wiedergabe finden: „Dadurch ist das alte Problem vom Gegensatz Israel – Kanaan in verhüllter Koordinierung politisch auf die Formel *Jezreel* – Samaria und religiös auf die Formel Jahwe – Baal gebracht, ohne dass dieser Versuch einer radikal dualistischen Lösung auf die Dauer neue gefährliche Spannungen vermeiden konnte" (Elia, S. 69 [Hervorhebung DP]). Für FOHRER ist der Dualismus Jezreel – Samaria so nicht gegeben, daher problematisiert er die Darstellung ALTS. Vor diesem Hintergrund ist sein Lesefehler vielleicht verständlich.

[83] In der Situation auf dem Karmel sieht ALT Ahab „nicht als König von Samaria, sondern als König des Reiches Israel" handeln (Stadtstaat, S. 31).

[84] Stadtstaat, S. 37.

seiner Regierung noch zurückhaltend gewesen sei, religiöse und rechtliche Gegebenheiten in Israel außer Kraft zu setzen,[85] „tritt als führende Gestalt auf der Seite des zur Aggressive gegen Israel übergehenden Kanaanäertums bei Hofe und im Lande die phönikische Gemahlin Ahabs Isebel hervor, die nach dessen Tod in der wichtigen Rolle der Königinmutter sicher auch auf die Regierungen ihrer Söhne Ahasja und Joram erheblich einwirkte und noch bei dem Sturz der Dynastie, wie wir sehen werden, Anstalten machte, die Zügel der Herrschaft selbst in die Hand zu nehmen. Sie verkörpert in ihrer Person zugleich den Einfluß des Phönikerreiches von Tyrus auf den Stadtstaat Samaria und auf das Reich Israel; das sakrale Wahrzeichen dieses Einflusses, das Heiligtum des Baal von Tyrus in Samaria, erfreut sich ihrer besonderen Gunst, und die vierhundertfünfzig Propheten des Baal, die als besondere Gruppe neben der Priesterschaft des Heiligtums stehen und wohl vor allem draußen im Lande für seinen Kultus werben, essen von ihrem Tische."[86]

Mit Blick auf die historische Verwertbarkeit der biblischen Aussagen bewertet ALT die biblische Überlieferung durchaus differenziert; so sieht er in der Nachricht über Isebels Drohung an Elia (I Reg 19,1.2) eine sekundäre Überleitung,[87] die Eliaerzählungen unterlägen aufgrund ihrer Herkunft aus den Kreisen der Anhängerschaft Elias „dem Verdacht einseitiger Übertreibung des wirklichen Sachverhalts"[88]. Dennoch – und das wird auch bei verschiedenen anderen Exegeten zu beobachten sein – scheinen die Überlegungen zum literarischen Wachstum der Texte nicht nur faktisch wenig Einfluß auf die historische Rekonstruktion zu haben, sondern lediglich im Rang eines bloßen Lippenbekenntnisses zu stehen: Den Großteil der biblischen Nachrichten über Isebel behandelt ALT als historische Mitteilungen.

Isebel stellt vor allem in der Funktion der Königsmutter[89] für ALT eine ernst zu nehmende Größe dar, die im Verlauf der Königswerdung Jehus „das Erscheinungsfenster besetzt, um so in ostentativer Form ihren Anspruch auf die Herrschaftsfolge im Reich zu bekunden"[90].

Sie fungiert innerhalb seiner Rekonstruktion als Kanaanäerin, die von Haus aus andere Vorstellungen von Recht[91] und Religion mitbringt und

[85] Vgl. Stadtstaat, S. 37.

[86] Stadtstaat, S. 38.

[87] Vgl. Stadtstaat, S. 38, Anm. 2

[88] Stadtstaat, S. 39.

[89] ALT selbst verwendet den Begriff „Königinmutter", der jedoch wegen seiner Vieldeutigkeit in der vorliegenden Arbeit vermieden wird.

[90] Stadtstaat, S. 42.

[91] So bemerkt er mit Blick auf I Reg 21, sie sei „in den Anschauungen des kanaanäischen Rechts aufgewachsen, das nicht nur dem König ganz andere Machtvollkommenheiten seinen Untertanen ge-

durch ihr Verhalten dazu beiträgt, daß die dualistische Politik in ein Ungleichgewicht gerät. Innerhalb seiner Überlegungen zu der Geschichte des israelitischen Volkes steht sie auf der Seite, die nicht ‚Israel', sondern ‚Kanaan' ist, und gewinnt ihre Farbe auf dem Hintergrund dieses angenommenen Gegensatzes. Die Notiz über den Landkauf Omris (I Reg 16,24), der einen der Schlüsselverse für die These einer dualistischen omridischen Innenpolitik darstellt, beeinflußt die Deutung der Gestalt ebenso deutlich wie die Texte über Isebel selbst.

III.1.2.2 Die Zeit der Dynastie Omri und die strenge Tradition der israelitischen Stämme – Martin Noth

Martin NOTH ist in seinen Überlegungen zu der Zeit der Omriden der Konzeption seines Lehrers ALT, also einer dualistischen omridischen Innenpolitik, nicht gefolgt. In seiner „Geschichte Israels"[92] wird die Zeit der Dynastie Omri nur am Rand berührt; NOTH richtet sein vorrangiges Interesse auf Israels „Kämpfe mit den Nachbarstaaten" und behandelt auch die omridische Epoche in diesem, einen größeren Zeitraum umfassenden Kapitel.[93] Das zentrale Anliegen der omridischen Außenpolitik stellt laut NOTH die Abwehr der aramäischen Bedrohung dar, die Verbindung mit den phönizischen Küstenstädten sei vor diesem Hintergrund zu verstehen. Die Heirat von Ahab und Isebel, „der Tochter des Sidonierkönigs Ittobaal von Tyrus"[94], verstand NOTH als von Omri[95] initiiert.[96]

genüber einräumt, sondern insbesondere auch einen gegen Eingriffe des Königs gefeiten erbgebundenen Grundbesitz der Gemeinfreien nicht kennt" (Stadtstaat, S. 14).

[92] NOTH, Geschichte Israels. Die erste Auflage stammt von 1950, jedoch hat NOTH auch nach Erscheinen von ALTS Überlegungen zum „Stadtstaat Samaria" keine Veränderungen vorgenommen: Der Abschnitt in seiner „Geschichte Israels" blieb in allen Auflagen gleich. Zitiert wird nach der siebten Auflage von 1954. Jezreel ist für NOTH lediglich ein Ort, wo die Omriden Grund- oder Familienbesitz hatten (vgl. Geschichte, S. 221, Anm. 6). Nur mit Blick auf die Deutung der Ereignisse am Karmel ist er ALT gefolgt (vgl. Geschichte, S. 221, Anm. 5) und sprach von der „Inbesitznahme eines lokalen Heiligtums durch den Jahwekult" (ebd.).

[93] Geschichte[7], S. 217–228.

[94] Geschichte[7], S. 220, vgl. auch Anm. 5: „In 1. Kön. 16,31 ist die Rede von ‚dem Sidonierkönig Ethbaal', während der Geschichtsschreiber der Phönikier, Menander von Ephesus [...] von ‚dem Tyrierkönig Ἰθώβαλος spricht. Der Name des Königs ist danach im A. T. falsch vokalisiert und lautete Ittobaal. Das Verhältnis von ‚Sidoniern' und ‚Tyriern' ist wohl so zu bestimmen, daß mit ‚Sidoniern' allgemein die Phöniker bezeichnet werden und Ittobaal ein in Tyrus residierender phönikischer König war, über dessen Machtbereich wir nicht genau unterrichtet sind." Menander von Ephesus – aus den Antiquitates des Josephus – wird von NOTH hier herangezogen, obwohl er selbst in seinen Überlegungen zu den Quellen (vgl. Geschichte[7], S. 47) Josephus erst ab der ersten Hälfte des 1. vorchristlichen Jahrhunderts als eigene Geschichtsquelle wertet.

[95] Eher am Rand stellt NOTH die These auf, daß Omri eventuell kein Israelit gewesen sei (vgl. Geschichte[7], S. 210, Anm. 1), macht aber diese Vermutung dann nicht zur Grundlage weiterführender Thesen. Vgl. auch ders., Personennamen, S. 63.222.

Die Ehe und der Kult des tyrischen Staatsgottes Melkart, den Isebel wie bereits Salomos Frauen als eine Art Privatkult – nicht als einen offiziellen Staatskult – mit ihrem Gefolge in Samaria ausübte, habe starken Widerstand und „die Reaktion der *alten strengen Tradition der israelitischen Stämme*" wachgerufen, „für die die strenge Ausschließlichkeit des Jahwedienstes in Israel eine unbedingte Forderung war"[97]. So habe man die Dürre als Strafe für die Verehrung des Baal verstanden, und auch die „despotischen Anwandlungen"[98] Ahabs seien auf Isebel zurückgeführt worden.[99]

Die Darstellung NOTHs ist sehr knapp, und eine spezielle Deutung der Isebel ließe sich aus ihr nur spekulativ erheben. Diese Gestalt interessiert ihn nicht besonders, da im Vordergrund vielmehr der Widerstand der ‚alten strengen Traditionen' steht, für welche die Heirat mit Isebel und die Existenz des fremden Kultes zwar ein Ärgernis war, die sich aber viel grundsätzlicher an der Problematik des Königtums an sich entzündeten. Die Klärung des Gegensatzes zwischen ‚Israel' und ‚Kanaan' stellt hier nicht die vorrangige Schwierigkeit dieser Epoche dar,[100] sondern es zeigt sich in der Herrschaft der Omriden vielmehr die Grundproblematik, daß die Institution des Königtums sich nicht mit dem in Verbindung bringen ließ, was für NOTH das ‚eigentliche Wesen' Israels ausmacht: die Traditionen des sakralen Stämmeverbandes.[101] Ob und inwieweit Isebel eine andere Form des Königtums vertritt – diese Frage bietet sich mit Blick auf I Reg 21 geradezu an –, wird von NOTH aber nicht weiter ausgeführt: Hier sind andere Exegetinnen und Exegeten den Weg weiter gegangen.

[96] In seinem grundlegenden Werk zum DtrG (Überlieferungsgeschichtliche Studien) hatte sich NOTH bereits der Notiz über diese Heirat unter der überlieferungsgeschichtlichen und redaktionskritischen Fragestellung zugewandt: „Mit Rücksicht auf die von ihm ausführlich zu bringenden Elia- und Elisageschichten hat Dtr die ‚Tagebuch'-Notiz über die Ehe des Königs Ahab mit Isebel gebracht (1. Kön.16,31bα) und sie mit einem nachdrücklichen Einleitungssatz (V.31a) und einer sachlich unrichtig folgernden Schlußbemerkung versehen (V.31bβ)" (Studien, S. 75).

[97] Geschichte[7], S. 221 [Hervorhebung DP].

[98] Ebd.

[99] Man beachte, wie vorsichtig NOTH hier formuliert: „Eine schreckliche Dürre infolge eines völligen Regenausfalls in einem Jahre sah man als göttliche Strafe für die Verehrung des ‚Baal' in Israel an. Auch die despotischen Anwandlungen des Königs Ahab führte man auf den Einfluß der fremden Königin zurück" (Geschichte, S. 221). NOTH bewegt sich an dieser Stelle bewußt nicht auf der Ebene des tatsächlichen Geschehens, sondern paraphrasiert die biblischen Traditionen.

[100] Dabei wird dieses Thema von NOTH an anderen Stellen seiner Geschichte durchaus thematisiert, vgl. etwa Geschichte[7], S. 132–142.199f.

[101] Vgl. Geschichte[7], S. 221.

III.1.2.3 Der Haß auf Isebel – Georg Fohrer

Georg FOHRER legte 1957 eine Monographie mit dem Titel „Elia" vor. Mit Blick auf Isebel zeichnet sich seine Arbeit vor allem dadurch aus, daß er von einem Wachstum der Eliaüberlieferung ausgeht und in diesem Zusammenhang einen „Hass auf Isebel"[102] konstatiert. Dabei stellt er ausdrücklich die Frage nach historischen und unhistorischen Elementen in der Eliaüberlieferung.

In seiner Untersuchung folgt nach einer Analyse der Kapitel I Reg 17–19; 21 und II Reg 1[103] und der Untersuchung des Wachstums der biblischen Überlieferung[104] ein drittes Kapitel mit der Überschrift „Legendarisches und Geschichtliches"[105]. In diesem Zusammenhang fragt er nach ungeschichtlichen Elementen (I) und dann im Gegenzug ausdrücklich nach der „Geschichtlichkeit"[106] der einzelnen Erzählungen (II).[107] Sechs ursprüngliche Einzelerzählungen und sechs Anekdoten werden von FOHRER herausgestellt und unterschieden; dabei gelten die sechs Anekdoten als „ungeschichtlich". Es handle sich bei ihnen um Verdoppelungen bestimmter Motive, die sich zudem „mit Ausnahme der Obadja-Episode [...] in ihrem Kern auf märchenhafte Züge und Motive zurückführen" ließen.[108] Das Götzendienstmotiv, welches laut FOHRER die verschiedenen Erzählkreise von Dürre und Gottesurteil verbindet, und das daraus resultierende Motiv der Verfolgung der Propheten (I Reg 18,22; 19,1–3a.4b.13bβ–14) seien ebenfalls als ungeschichtlich zu bewerten. Was hier verwundert, ist seine Begründung: „Die tatsächlichen Verhältnisse in der Regierungszeit Ahabs sind immerhin so weit bekannt oder erschließbar, dass die massiven Vorwürfe des Götzendienstes und der Verfolgung der Jahwepropheten sich als geschichtlich unhaltbar erweisen."[109] FOHRER meint hier, etwas über die „tat-

---

[102] FOHRER, Elia, S. 67.

[103] Vgl. Elia, S. 5–30.

[104] Vgl. Elia, S. 31–5.

[105] Elia, S. 52–79.

[106] Elia, S. 65ff.

[107] FOHRER geht von einer Verzahnung der einzelnen Geschichten aus. Dabei werden von ihm sechs „ursprüngliche Einzelerzählungen" (a: I Reg 17,1; 18,1aβ–2a.16–17.41–46; b: I Reg 18,19.20–40; c: I Reg 19,3b–8b*.9–12.13abα; d: I Reg 19,19–21; e: I Reg 21,1–9.11–20bα; f: II Reg 1,2–8.17aα) herausgearbeitet, die mit ersten Erweiterungen am Ausgang des 9. vorchristlichen Jahrhunderts entstanden sind, vielleicht erst mündlich vorgelegen haben und „am ehesten aus prophetischen Kreisen hervorgegangen" sind (Elia, S. 43). Daneben erkennt er sechs Anekdoten (a: I Reg 17, 2–6; b: I Reg 17,7–16; c: I Reg 17,17–24; 18,1aα; d: I Reg 18,2b–15; e: I Reg 19,4a–8a,8b*; f: II Reg 1,9–16). Einige Elemente dieser Anekdoten stammen ebenfalls aus dem 9. vorchristlichen Jahrhundert; I Reg 19,1–3 stellt eine späte, redaktionelle Verbindung dar.

[108] Elia, S. 52. Methodisch möchte FOHRER jedoch nicht allein von ungewöhnlichen Ereignissen direkt auf deren Ungeschichtlichkeit schließen. „Dass die literarische Untersuchung diese Anekdoten als ungeschichtlich erweist, besagt freilich nicht, dass jedes unserer gewöhnlichen Erfahrung nicht entsprechende Ereignis als unglaubwürdig bezeichnet werden soll. Das Auftreten hervorragender religiöser Persönlichkeiten ist vielmehr oft mit der Ausübung von Krafttaten und der Erfahrung von Kraftwirkungen in ihrer Umgebung verbunden. Daher können Berichte über derartige Erscheinungen oder Erfahrungen nicht von vornherein als spätere Zutaten bezeichnet werden, sondern sind jeweils auf ihren Überlieferungswert hin zu untersuchen" (Elia, S. 53).

[109] Elia, S. 54.

sächlichen" Verhältnisse der Omridenzeit aussagen zu können, ohne an dieser oder anderer Stelle darzulegen, auf Grundlage welcher Texte er seine Erkenntnisse gewinnt.

Hier zeigt sich ein Vorgehen, das uns auch bei anderen Exegeten begegnen wird: Die biblischen Texte werden in ihrer Geschichtlichkeit mit Hilfe einer Vorstellung der ‚tatsächlichen Ereignisse' bewertet, ohne daß offengelegt wird, woher die Kenntnis der ‚tatsächliche' Geschichte stammt. In solchen Argumentationszusammenhängen, die sich in ihrer Fragwürdigkeit noch jenseits des hermeneutischen Zirkels bewegen, ist oft die Sprache ein Indikator für die Problematik des methodischen Vorgehens: Es wird besonders gerne die Sprachverbindung der ‚tatsächlichen Verhältnisse' oder der ‚tatsächlichen Geschichte' benutzt, um ‚Tatsachen' zu schaffen, die keine sind.

Auch in den alten Eliaerzählungen findet FOHRER „ungeschichtliche Züge und Einzelheiten"[110], wie die Parallelisierung mit Mose und die Abschlachtung der Baalspropheten in I Reg 18,40 oder die Ankündigung des Vernichtungsgerichtes in I Reg 19,17ff. Darüber hinaus ermittelt er weitere „mannigfache legendarische Einzelzüge", die man Elia in seiner Funktion als Prophet zuschreibt.[111]

Mit Blick auf den historischen Hintergrund der Episode um Nabots Weinberg zeigt sich ein methodisch problematisches Vorgehen, wie es auch in anderen Untersuchungen begegnet und daher hier kurz beleuchtet werden soll. Für FOHRER ist das Gespräch zwischen Isebel und Ahab in I Reg 21,5–7 „ungeschichtlich und sagenhaft"[112]. „Wer hätte das geheime Gespräch der königlichen Gatten im Gemach des Königs belauschen und der Mit- oder Nachwelt verraten können?"[113] Statt den biblischen Text dahin gehend zu befragen, welche historischen Gegebenheiten *der Erzähler* der Texte mitteilen will, wird das, was ein angenommener Erzähler wissen oder gerade nicht wissen kann, zum Maßstab für die Geschichtlichkeit des Textes gemacht. Was der Erzähler nicht wissen kann, weil es in einem geschlossen Raum stattfand, gilt als ungeschichtlich. Umgekehrt steht ein solches Vorgehen in der Gefahr, den Begebenheiten, die ein Erzähler wissen könnte, das Prädikat der Geschichtlichkeit zuzuschreiben.

I Reg 21,10, also die genaue Anleitung Isebels für die Ausführung des Justizmordes, stellt für FOHRER einen späteren Einschub dar. Weiter fragt er, ob die Anstiftung zum Justizmord überhaupt Isebel zur Last gelegt werden kann.

„Hat sie ihn Ahab nur vorgeschlagen und ihm eingeflüstert? Oder war sie gar nicht beteiligt und ist ihre Beschuldigung nur eine Folge des Hasses, den man ihr entgegen-

[110] Elia, S. 54.

[111] Elia, S. 54. Hierzu zählt etwa, daß geschieht, was er ankündigt (I Reg 17,1; 18,1b), daß er den Baalspropheten den Vortritt läßt (I Reg 18,25) oder daß er Blitz und Regen herabbitten kann.

[112] Elia, S. 55.

[113] Ebd.

brachte? Gegen die Anstiftung durch Isebel spricht, dass der Plan eine wesentlich genauere Kenntnis der religiösen Bräuche und des geltenden Rechts in Israel voraussetzt, als man von einer Frau, die sich doch an alledem kaum beteiligen durfte, und erst recht von einer tyrischen Prinzessin, die Ausländerin war und in der Abgeschlossenheit des Harems lebte, erwarten kann." [114]

Auch sei es laut FOHRER unwahrscheinlich, daß der Aufruf zum Fasten per Brief erfolgt sein soll, da sich Ahab und Isebel in Jezreel befanden und man hier eher einen Boten schicken würde. All diese Überlegungen sprechen laut FOHRER dafür, von einer Alleinschuld Ahabs auszugehen. Isebel könne höchstens eine beratende Funktion ausgeübt haben. „Die Erzählung wusste an sich um den richtigen Sachverhalt, hat aber aus Hass gegen Isebel diese mit der Schuld beladen."[115] Seine Vorstellung von den Möglichkeiten einer ausländischen Frau im Harem und von dem Nachrichtenverkehr in der damaligen Zeit wird so für FOHRER ein Kriterium für die *‚Geschichtlichkeit'* der Ereignisse.

Nach den Überlegungen zur Ungeschichtlichkeit einzelner Elemente wendet sich FOHRER in einem weiteren Abschnitt im Gegenzug der „Geschichtlichkeit der einzelnen Erzählungen" zu,[116] wobei er auch die Schwierigkeiten einer solchen Fragestellung benennt.[117] Unzweifelhaft geschichtlich ist für ihn die Dürre, wobei er es für möglich hält, daß es sich hierbei um die von Menander bezeugte Dürre handelt. Dem Drohwort des Elia in I Reg 17,1 komme jedoch „eher deutende als voraussagende Bedeutung zu."[118] Ob es tatsächlich ein Gottesurteil auf dem Karmel gegeben habe, bleibe zwar unsicher, sicher hingegen handle es sich um eine „bedeutsame geschichtliche Erinnerung."[119]

Für die Baalspropheten, die *„vom Tisch der Isebel essen"* (I Reg 18,19), legt FOHRER eine ungewöhnliche Deutung vor, da er hier nicht wie sonst üblich die Propheten dem Baalheiligtum in Samaria zuordnet.

---

[114] Elia, S. 55. Auch FOHRER folgt hier den Nachrichten Menanders bei Josephus.

[115] Elia, S. 56.

[116] Elia, S. 57ff.

[117] „Es ist zweifellos schwierig, derart alte Erzählungen auf ihre Geschichtlichkeit hin zu befragen. Sie haben nicht nur eine lange Ueberlieferungsgeschichte hinter sich, bevor sie ihre endgültige Fassung erhalten haben, sondern zeigen sich schon in ihrer ältesten erreichbaren Form mit allerlei legendarischen Motiven angereichert. Vor allem ist die alttestamentliche Ueberlieferung überhaupt weniger an der Historizität der geschilderten Ereignisse als vielmehr an der inneren Wahrheit interessiert. Dennoch lassen sich gewisse Elemente nicht übersehen, die die Geschichtlichkeit einiger Grundlinien in den Elia-Erzählungen wenigstens sehr wahrscheinlich machen" (Elia, S. 57).

[118] Elia, S. 58. FOHRER geht allerdings davon aus, daß „sich bei Propheten auch wirkliche Voraussagen finden" (Elia, S. 58, Anm. 3a).

[119] Elia, S. 58. Dabei sei allerdings zu beachten, daß es sich um ein örtlich begrenztes Ereignis gehandelt habe, welches von der Überlieferung ausgeweitet worden sei. Wahrscheinlich sei der Karmel längere Zeit unter der Herrschaft von Tyrus gewesen und erst von Ahab aufgrund seiner Freundschaft zu Tyrus zurückgewonnen worden.

> „Zum Baalheiligtum vom Karmel gehören die in der Elia-Erzählung genannten kanaanäischen Kultpropheten. Ihre Zahl war sicher nicht gross, jedoch bilden sie wie üblich eine wesentliche Gruppe des Tempelpersonals. Sie ‚essen vom Tisch der Isebel', werden also von ihr finanziell erhalten oder unterstützt. Diese Bemerkung zeigt schon, dass es sich nicht um Kultpropheten des Baalheiligtums in Samaria handeln kann, das sonst als einziges in Israel bezeugt ist. Denn dieses hat den Rang eines Staatsheiligtums für die kanaanäischen Staatsbürger. Für seine Erhaltung ist nicht die Königin, sondern die Regierung zuständig, falls die Abgaben der Gläubigen nicht ausreichen. Dass Isebel aber das Karmelheiligtum und sein Personal versorgt, ist aus der geschichtlichen Lage verständlich. Die Elia-Erzählung kann nur bald nach der Rückgabe des Karmel an Ahab spielen, als über den künftigen Status des Gebiets noch keine endgültige Entscheidung getroffen ist und infolgedessen das Baalheiligtum von niemandem dotiert wird. Für diese Zwischenzeit hat Isebel, die tyrische Prinzessin, die Fürsorge und den Schutz des Heiligtums übernommen, das mit dem ganzen Gebiet fast ein Jahrhundert zu ihrer Heimatstadt gehört hat. So ruht die Erzählung vom Gottesurteil auf einer festen geschichtlichen Grundlage."[120]

Die Theophanie am Horeb und die Wanderung zum Gottesberg sind für FOHRER kaum geschichtlich, sondern der „bildhafte Ausdruck für theologische Aussagen"[121], die freilich auf Elia selbst zurückgehen.[122]

Die Geschichtlichkeit von Nabots Weinberg begründet FOHRER mit der Parallelüberlieferung in II Reg 9,25 f., die zwar deutlich mache, daß die Erzählung in I Reg 21 in einigen Punkten von der Wirklichkeit abweiche, das Ereignis selbst jedoch in allen wesentlichen Punkten beglaubige.[123] „Dieser Vergleich fällt in einigen Einzelheiten zuungunsten der Elia-Erzählung aus, stellt aber die Geschichtlichkeit der Grundlinien nicht in Frage, sondern verstärkt sie eher."[124] Warum nun einige dieser Fakten ‚geschichtlich' sind, andere aber nicht, wird von Fohrer nicht weiter begründet.

In einem weiteren Arbeitsschritt rekonstruiert FOHRER nun den zeitgeschichtlichen Hintergrund der Erzählungen. Die Innenpolitik der Omriden sei gekennzeichnet gewesen durch die „Förderung der kanaanäischen Elemente im Staate und durch den Versuch zur Begründung eines dynastisch-absoluten Königtums"[125]. Für das überzeichnete Bild der Omriden in der biblischen Überlieferung seien die frühprophetischen Kreise und vor allem die deuteronomischen Verfasser der Königebücher maßgeblich verantwortlich.

---

[120] Elia, S. 59.

[121] Elia, S. 61.

[122] „So ist die Erzählung insofern geschichtlich, als sie einen wichtigen Teil der Theologie Elias – in das Gewand der Erzählung gehüllt – darstellt" (Elia, S. 61). Leider erfahren wir von FOHRER nicht, aufgrund welcher Kriterien er diese Elemente als ursprünglich von Elia stammend beurteilt.

[123] „Geschichtlich sind der Versuch Ahabs, von Nabot das Grundstück zu erhalten, die Weigerung Nabots, die heimtückisch angezettelte Tötung Nabots durch einen vom Anstifter beabsichtigten Justizmord, die Aneignung des Landes durch Ahab und das Schelt- und Drohwort Elias" (Elia, S. 62).

[124] Elia, S. 62.

[125] Elia, S. 65.

Der Vorwurf des „Götzendienstes“ und der „Jahweverfolgung“ sei somit erst später in die Texte eingetragen worden, die Überlieferung sei zudem vom „unauslöschlichen Hass gegen Isebel“ erfüllt gewesen.[126] Historisch hingegen sei die Alleinverehrung JHWHs von Omri und seinen Nachfolgern nie in Frage gestellt worden, und, wie die Überlieferung zeige, sei ja auch das JHWH-Recht in Kraft geblieben. Die „Schattenseiten“ der omridischen Regierung sieht FOHRER sowohl in der „Förderung der kanaanäischen Minderheit in der Bevölkerung des Staates Israel und ihrer Religion“, als auch in der Durchsetzung eines dynastisch-absoluten Königtums nach kanaanäischem Vorbild.[127] Insgesamt ziele die omridische Politik „in Zusammenhang damit auf die Ersetzung des israelitischen durch das kanaanäische Staats- und Königsrecht“[128].

FOHRER möchte jedoch nicht von einer dualistischen omridischen Innenpolitik ausgehen, da für ihn die für die Konstruktion ALTS wichtige Annahme eines zweiten Regierungssitzes in Jesreel nicht zutrifft. Schließlich würde von Regierungsfunktionen Jesreels nirgends berichtet, und auch die Funktion Obadjas setze voraus, „dass der Krongutverwalter in Samaria nicht ein Kanaanäer war, wie man beim dualistischen System erwarten müsste, sondern ein durchaus jahwetreuer Israelit“[129]. Jesreel sei lediglich ein Krongut der Israeliten gewesen.

Vor diesem Hintergrund zeigen sich laut FOHRER Einzelheiten der Eliaerzählung in einem neuen Licht. Die Ereignisse auf dem Karmel entscheiden in ihrer Frage nach JHWH oder Baal, „ob der dort auszuübende Kultus dem kanaanäischen Gotte Baal oder Jahwe, dem Gott Israels, zu gelten hat, ob also das Karmelgebiet als kanaanäischer oder israelitischer Verwaltungsbezirk zu betrachten sei“[130]. Ahab sei der Forderung Elias nach einer Staatsaktion auf dem Karmel nachgekommen und handelte darin neutral und paritätisch: „Der strittige künftige Status der Landschaft soll durch den Wettstreit der Götter selbst entschieden werden.“[131] Die Erzählung von Nabots Weinberg hingegen wolle deutlich machen, daß Ahab versuchte, das absolute Königtum und ein „entsprechendes Staatsrecht“[132] durchzusetzen. Nabot geht von der israelitischen Rechtsvorstellung von der Unverkäuflichkeit des Bodens aus, Ahab von kanaanäischem Recht, das den Verkauf gestattete. „Als ihm dies wegen des Widerstandes Nabots nicht gelingt, setzt er seine im altori-

[126] Elia, S. 67.
[127] Elia, S. 68.
[128] Elia, S. 68.
[129] Elia, S. 69. Bemerkenswert ist in diesem Zusammenhang, daß gerade die Obadja-Episode von FOHRER als ungeschichtlich verstanden wird.
[130] Elia, S. 71.
[131] Elia, S. 71.
[132] Elia, S. 72.

entalisch-kanaanäischen Sinne absolut aufgefasste Königsgewalt mit voller Verfügung über Leben und Besitz der Untertanen durch."[133]

FOHRER geht mit einer zuvor unvergleichlichen Präzision von einem Wachstum der Eliaüberlieferung aus.[134] So stuft er die ‚Götzenverehrung' und die Verfolgung der JHWH-Propheten als späte Textbestandteile ein und spricht von einem ‚Haß auf Isebel', den die Überlieferung spüren lasse. Unzweifelhaft hat er die Emotionalität erkannt, die sich mit dem Wachstum der Überlieferung verbindet. Die Nachrichten über Isebel werden in ihrer Geschichtlichkeit somit von FOHRER höchst unterschiedlich bewertet. Das Bild, das dabei entsteht, orientiert sich jedoch gleichzeitig sehr stark an der biblischen Überlieferung und ist auch von daher in sich nicht einheitlich. In der Interpretation FOHRERs wird das Bild darüber hinaus sogar widersprüchlich oder zumindest fragwürdig. Einerseits ist Isebel die Königsgattin, die in der Abgeschlossenheit des Harems lebt und keine Vorstellung von Recht und Bräuchen in Israel hat, andererseits übernimmt sie die Verantwortung für das Heiligtum auf dem Karmel.

Auch in der Darstellung FOHRERs ist Isebel die Kanaanäerin, die von Haus aus von anderen Vorstellungen geprägt ist als sie in Israel vorherrschten. In dem Konflikt zwischen Ahab und Nabot wird ihr dennoch kaum Einfluß und Verschulden zugeschrieben.

Mit der Darstellung FOHRERs tritt die Forschung zur Rekonstruktion der omridischen Epoche in eine neue Phase: Die diachrone Einstufung der Texte wird immer nachdrücklicher zur Grundlage der Rekonstruktion der Ereignisse. Dieses Vorgehen scheint einsichtig, birgt aber gerade auch mit Blick auf Isebel und die doch relativ schmale Textbasis nicht zu unterschätzende Schwierigkeiten, da hier kleinste Textbestandteile und deren diachrone Einordnung das Bild der historischen Isebel sehr unterschiedlich akzentuieren.

Auf diesem Hintergrund müssen nun zwei weitere Fragen beachtet werden: Welchen Texten wird aufgrund der diachronen Exegese das höchste Alter zugewiesen? Und weiter: Wie ist das Verhältnis der chronologischen Einordnung der Texte zu der Bewertung ihrer Historizität? Daß das Problem der Textgeschichte eine Grundlage für die historische Rekonstruktion darstellt, ist kaum zu bezweifeln. Daß aber die Frage nach der literarischen Schichtung der Texte gerade noch nicht die Frage nach der Historizität der ver-

---

133 Elia, S. 74.

134 FOHRER nimmt – bei all der Problematik, die seiner Vorgehensweise an verschiedenen Punkten vorzuwerfen ist – nicht die einfache Gleichung vor, daß die alten Textbestandteile historisches Material bieten, die jüngeren dagegen unhistorisches; so verortet er die Parallelität zu Mose ja bereits in die älteste Eliaüberlieferung.

schiedenen Schichten beantwortet, sollte ebenfalls eine Selbstverständlichkeit sein.

III.1.2.4 Die Königsmutter als Gebira – Odil Hannes Steck

Odil Hannes STECK legte 1968 mit der Monographie unter dem programmatischen Titel „Überlieferung und Zeitgeschichte in den Elia-Erzählungen" die bis heute wohl wichtigste, weil mit Blick auf die Exegese der Texte forschungsgeschichtlich stark prägende Arbeit für diesen Textbereich vor.[135] Ist STECK zwar in erster Linie am literarischen Werden der Eliaüberlieferung interessiert, so bietet er vor dem Hintergrund seines Ansatzes auch eine historische Rekonstruktion der omridischen Epoche. Dabei nimmt die historische Rekonstruktion des Wirkens Isebels bei seiner Interpretation eine zentrale Rolle ein.

STECK geht von einem sukzessiven Wachsen der Eliaüberlieferung aus. Die Überlieferungen um Elia seien weiterentwickelt worden, um mit Hilfe dieser Traditionen die Frage zu stellen, wie die aktuellen Ereignisse „*denn von Jahwe her zu verstehen, zu beurteilen sind*"[136]. Die Überlieferungsgeschichte der Texte wird damit zu einem Spiegel der Zeitgeschichte.[137] Neben anderen historischen Ereignissen stellt dabei laut STECK das historische Wirken Isebels als Königsmutter, also ihr Auftreten nach dem Tode Ahabs, einen wesentlichen Motor für das Wachstum der Überlieferungen dar.[138]

---

[135] Nicht weiter eingegangen wird hier auf die etwa zeitgleich erschienene Geschichte Israels von METZGER (Grundriß der Geschichte Israels, zuerst erschienen 1963. Zitiert wird nach der neunten Auflage 1994). METZGER bleibt in seiner Darstellung ganz auf der Linie ALTS und sieht den Ausgleich zwischen den israelitischen und den kanaanäischen Elementen als Schwerpunkt der Politik Omris und Ahabs. Seine Darstellung wirkt dabei recht ungenau. So bleibt den Lesern z. B. verborgen, woher METZGER weiß, daß Omri kanaanäische Heiligtümer in Samaria errichten ließ (Grundriß, S. 106). Interessanterweise schweigt METZGER – abgesehen von der kurzen Notiz über die Heirat und die Errichtung eines Heiligtumes für Melkart (Grundriß, S. 108) – über Isebel und ihre Beteiligung an dem Justizmord an Nabot, der für Metzger gleichwohl ein historisches Ereignis darstellt: „Zu einem schweren Zusammenstoß zwischen Ahab und Elija, bei dem Elija den Sturz des Hauses Omri ankündigte, kam es, als Ahab an Nabot, einem Grundbesitzer in Jezreel, Justizmord verübte" (Grundriß, S. 107). Das aber sagt der biblische Text gerade nicht aus!

[136] STECK, Überlieferung, S. 137 [Hervorhebung im Original].

[137] Vgl. dazu auch OEMING, Naboth, S. 369ff.

[138] STECK fragt, „ob sich an der Eliaüberlieferung im Umgang mit dem Geschichtlichen eine Denkbewegung beobachten läßt, die auch Tatsache und Eigenart der Berücksichtigung späterer Geschehnisse in diesem Rahmen verständlich machte; wir stehen also vor der Frage nach der ‚Geistesbeschäftigung' (A. Jolles), aus der jene Erzählungen hervorgegangen sind. Bei den Auslegern bekommt man in diesem Zusammenhang zuweilen die Auskunft, die Isebel-Aussagen seien eben *übertreibender Ausdruck des Hasses*, den jene Jahwetreuen gegen sie hegten, und die Verbindung späterer Ereignisse mit Elia erwüchse aus dem Bestreben, die verehrte Elia-Gestalt durch Übertragung von Taten Elisas und Jehus auf sie weiter zu erhöhen. Entsprechendes begegnet freilich auch sonst; aber es ist doch zu fragen, ob man sich die Dinge im vorliegenden Fall mit der Annahme solcher Kreatio-

Den Grundstock der Elia-Erzählungen bilden laut STECK Einzelerzählungen, die bereits zu Lebzeiten Ahabs und Elias entstanden seien: die Dürreerzählung (I Reg 17,1–6; 18,1–2a.[2b–3a.5–12.14–16][139]; 17–18a.41–46.), die Karmelgeschichte (I Reg 18,21–39), die Begegnung Elia – Ahab nach der Untat an Nabot (I Reg 21,17–20), die Ahasjageschichte (II Reg 1,2–8.17) und Elia unter dem Ginster (I Reg 19,3aβ–6). In diesen Geschichten stellt Ahab den einzigen Gegenspieler für Elia dar.[140] Da STECK alle Isebel betreffenden Textelemente einer späteren Redaktion zuweist (I Reg 19,1–3aα: Elia flieht vor Isebel; I Reg 18,13.19: Isebel tötet die JHWH-Propheten, unterstützt aber die Baalspropheten, die dann auf dem Karmel versammelt und vollständig ausgerottet werden; I Reg 21,1–16: die Untat an Nabot), tritt sie für ihn im Grundbestand der Elia-Erzählungen nicht als Gegenspielerin des Propheten auf.

Den historischen Hintergrund für diese Erzählungen stelle die prokanaanäische Religionspolitik der Omriden dar, auch „die ersten Ansätze zu ihrer Komposition wie die Verbindung von Dürre- und Karmelerzählung werden noch in die Zeit der Omriden fallen, da der so entstandene neue Erzählzusammenhang mit seinem massiven Anti-Baal-Akzent am besten auf dem Hintergrund prokanaanäischer Religionspolitik verständlich wird“[141].

Vor der Aufnahme der Elia-Überlieferung in das DtrG sind die Erzählungen nach STECKs Rekonstruktion vor dem Hintergrund der historischen Ereignisse „im wesentlichen“[142] zweimal weitergestaltet worden. Zum ersten Mal in der Anfangszeit des Königtums Jehus – also einige Jahrzehnte nach den geschilderten Ereignissen, aber auch einige Jahre nach der Entstehung der Elia-Erzählungen – hätten die Erzähler „die umwälzenden Geschehnisse der jüngsten Geschichte des Nordreiches in die Elia-Überlieferung einbezogen“[143]. Das heißt konkret, daß vor dem Hintergrund ihres historischen Wirkens als Königsmutter die Gestalt der Isebel sekundär in die Elia-Überlieferung eingezeichnet worden sei (I Reg 18,13.19, die Verfolgung der JHWH-Propheten; I Reg 21,1–16). Auch das Ende der omridischen Dynastie (I Reg 21,23.27–29) und des Baalskultes (I Reg 18,19f.40) sei in die Texte aufge-

nen des Hasses und erborgter Gloriolen nicht viel zu einfach vorstellt. Demgegenüber ist es sachgemäßer, den Hiat zwischen dem Geschehenen und seiner Darstellung durch die Frage nach einer zugrunde liegenden Denkbewegung zu vermitteln. Mit ihr kommt die vorliegende Untersuchung denn auch in ihr eigentliches Ziel“ (Überlieferung, S. 3f. [Hervorhebung DP]).

[139] Hier sieht STECK (Überlieferung, S. 12) keine eigenständige Einheit.

[140] Vgl. dazu Überlieferung, S. 132.

[141] Überlieferung, S. 132.

[142] Vgl. zu genaueren Angaben Überlieferung, S. 132, Anm. 1.

[143] Überlieferung, S. 133.

nommen worden,[144] mit der Konsequenz, daß Isebel nun in den Erzählungen in den Vordergrund tritt. Der zeitgeschichtliche Hintergrund dieser Weiterbildung wird von STECK vor allem durch eine Interpretation der Erzählung von II Reg 9.10 konstruiert, die für ihn eine „Geschichtsquelle hohen Ranges“[145] darstellt. Darüber hinaus werden nun auch die von ihm als sekundär verstandenen Texte der prophetischen Überlieferung für die Rekonstruktion der historischen Ereignisse insofern herangezogen, als es ja einen Grund dafür geben müsse, daß nun Isebel und nicht mehr Ahab als Gegner Elias erscheint. Dieser Grund kann nach STECK in dem historischen Wirken Isebels gefunden werden: Isebel habe ihre Stellung als Königsmutter zur Protegierung des Kanaanäertums ausgenutzt, den Baalskult gefördert und JHWH-Verehrer töten lassen.[146]

Während Ahab zu seinen Lebzeiten eine dualistische Innenpolitik verfolgt und dabei immer versucht habe, beiden Seiten gerecht zu werden und mit Ausnahme des Mordes an Nabot auch keine Angriffe auf den israelitischen Bevölkerungsteil, also auch nicht auf die Propheten vorgenommen habe, hätte sich die Situation nach seinem Tode gewandelt. Isebel, in der offiziellen Stellung der Königsmutter, habe nun die Gelegenheit genutzt, eigene Vorhaben durchzusetzen. Dabei sei es ihr durchaus zustatten gekommen, daß sich Joram des öfteren auf Kriegszügen befand und sie nahezu freie Hand gehabt habe. Isebel habe nun tatkräftig das Kanaanäertum unterstützt und sei auch vor einem massiven Vorgehen gegen die JHWH-Propheten nicht zurückgeschreckt. Sie sei eine „machtvolle und energische Verfechterin des Baalskultes“ gewesen, welche die „politische Konzeption Ahabs durch eine einseitige Begünstigung des kanaanäischen Elements zerstört“ habe.[147]

> „Zunächst ist festzustellen, daß die Annahme, Isebel habe im wesentlichen in der Abgeschiedenheit des Harems gelebt, natürlich die heimatliche Religion als Privatkult gepflegt, aber nach außen höchstens indirekt, in Gestalt des Einflusses auf den König, gewirkt, keine zureichende Erklärung der überlieferten Aussagen über Isebel ist. Man müßte dabei voraussetzen, daß die Schilderung Isebels in der prophetischen Überlieferung allein in der den Jahwetreuen anstößigen Tatsache einer phönikischen Prinzessin als Königin in Israel, der weiterhin die Ausübung ihrer heimatlichen Religion erlaubt ist, ihren Realgrund hat und lediglich Ausdruck des Hasses der Altgläubigen an-

---

[144] Die Zuweisung der Baalspropheten zu Isebel (I Reg 18,19) fällt also auch in diese Zeit.

[145] Überlieferung, S. 32, Anm. 1.

[146] Einige Jahrzehnte nach dem Wirken Isebels sei die Eliaüberlieferung noch einmal weiter angewachsen. Zur Zeit der Aramäerkriege, als die Existenz des Volkes, das dem „synkretistischen Religionswesen verhaftet blieb“ (Überlieferung, S. 133), in Frage stand, sei die Horebszene an die Überlieferung angeschlossen worden. Die Überlieferungs-geschichte der Eliaüberlieferungen sei damit also bereits im 9. vorchristlichen Jahrhundert abgeschlossen gewesen.

[147] Überlieferung, S. 70. STECK nimmt an, daß Isebel während der Feldzüge Jorams zeitweilig die Oberherrschaft über den Baalstempel in Samaria innehatte und sich die dortigen Baalspropheten unterstellt hatte: So kommt es zu der Einfügung in I Reg 18,13.

> gesichts dieses Zustandes ist. Da dieser Zustand jedoch von Anfang an besteht, bleibt dann aber unerklärt, warum sich die Kritik der prophetischen Überlieferung auf der ältesten Stufe allein auf Ahab konzentriert und nicht, wie es dann in der jüngeren Überlieferung geschieht, Kritisiertes auch damals schon auf den Einfluß oder gar die tatkräftige Initiative Isebels zurückgeführt wird. Außerdem sind die Isebel-Aussagen zum Teil zu konkret, um solcher Erklärung zu genügen. Der Befund in der prophetischen Eliaüberlieferung wie in der Jehuerzählung drängt vielmehr zu der Auffassung, daß es nicht nur eine auf Palast und Hof beschränkte, sondern darüber hinaus eine öffentliche, jedermann wahrnehmbare Wirksamkeit Isebels im Nordreich gegeben haben muß."[148]

Die Konzeption STECKS lebt davon, daß ein deutlicher Gegensatz zwischen dem historischen Wirken Isebels zu Ahabs Lebzeiten und nach seinem Tod festgestellt wird. Nur dann gewinnt eine Überlieferung an Plausibilität, die erst Ahab als Feind Elias zeichnet und in einem zweiten Schritt dann in Isebel die Gegenspielerin sieht. Daß Isebel zu Lebzeiten Ahabs im Gegensatz zu der Zeit nach seinem Tod wenig Einflußmöglichkeiten gehabt habe, wird von STECK immer wieder betont,[149] als Begründung können ihm allerdings nur Vermutungen, unter anderem über Ahabs „Persönlichkeit"[150], und der Hinweis auf die Überlieferung selbst dienen. Die These einer großen Machtfülle Isebels nach dem Tod Ahabs wird in erster Linie gestützt durch das von STECK angenommene Amt der Königsmutter als Gebira. Insofern bleibt STECK auf problematische Weise innerhalb des hermeneutischen Zirkels, denn den Nachweis, daß die sekundären Textelemente tatsächlich aus einer Zeit stammen, in der Isebel eine Stellung als Königsmutter innegehabt habe, bleibt er schuldig. Die Texte über die Gestalt der Isebel sind für ihn in einem weiteren Sinne ‚historisch', da sich die Zeitgeschichte in der Überlieferungsgeschichte widerspiegele.

III.1.2.5 Isebel in biblischer Perspektive – Siegfried Herrmann

Siegfried HERRMANN folgt in seiner 1973 erschienenen „Geschichte Israels in alttestamentlicher Zeit"[151] mit Blick auf die Zeit der Omriden in den charakteristischen Zügen seinem Lehrer ALT. Innenpolitisch besteht auch in seiner Rekonstruktion der Epoche die Hauptaufgabe in der Stabilisierung und dem Ausgleich zwischen den beiden Bevölkerungselementen Israel und Kanaan und in der Duldung der Baalsreligion.

---

[148] Überlieferung, S. 54f. In dem zitierten Absatz setzt sich STECK zunächst mit FOHRER, dann mit NOTH auseinander.

[149] Vgl. etwa Überlieferung, S. 70ff.

[150] Überlieferung, S. 68f.

[151] Die zweite Auflage blieb mit Blick auf die omridische Epoche unverändert, vgl. auch HERRMANN, Art. Geschichte Israels, TRE 12, S. 715f. 718–723.

Obwohl HERRMANN die alttestamentliche Überlieferung für die Zeit der Omriden in ihrem historischen Wert durchaus hinterfragt,[152] billigt er grundsätzlich dem Alten Testament als Geschichtsquelle einen hohen Wahrscheinlichkeitsgrad zu.[153] Mit Blick auf Isebel bleibt seine Darstellung an verschiedenen Stellen (beabsichtigt?) in der Schwebe: So wird nicht immer deutlich, wann der biblische Text nacherzählt wird und wann HERRMANN historische Aussagen treffen will. Darüber hinaus weist er zwar auf die deuteronomistische Sicht der omridischen Epoche hin, scheint aber dennoch dem biblischen Bild des Königspaares, insbesondere bei der Betrachtung Isebels, verhaftet zu bleiben.

Als Illustration mag folgende Passage dienen: „Ahabs positives und erfolgreiches politisches Wirken löste verständlicherweise die Kritik der deuteronomistischen Redaktion unserer Königsbücher aus. Was schon über Omri gesagt war, wiederholt sich bei Ahab wörtlich. Er habe es in den Augen Jahwes ärger getrieben als seine Vorgänger. Nun ist er *tatsächlich* noch einen beträchtlichen Schritt weiter gegangen als sein Vater. Er heiratete eine phönikische Königstochter, die Isebel, eine Tochter des Königs Ittobaal von Tyrus."[154]

Was meint HERRMANN mit diesem „beträchtlichen Schritt", den Ahab „*tatsächlich*" weiter gegangen sei?[155] Nachfolgend führt er aus, daß diese Heirat vor allem kultische Konsequenzen und der Baalstempel als offizielles Heiligtum einen anderen Stellenwert gehabt habe als die Heiligtümer, die Salomo für seine Frauen errichten ließ. Ob und inwieweit dieses auf das Betreiben Isebels hin geschah, wird von HERRMANN nicht thematisiert. Eine notwendige Konsequenz der Heirat mit Isebel ist die innenpolitische Bedeutung des Baalstempels sicherlich nicht: Auch Ahab hätte Isebel einen Tempel ähnlich der salomonischen Tempel errichten lassen können. Insofern bleibt unklar, warum die Heirat mit Isebel solch einen „beträchtlichen Schritt" darstellen soll. Was die Passage deutlich macht, ist die Verhaftung HERRMANNS in der biblischen Überlieferung. Der Abschnitt IReg 16,29–33 läßt offen, ob die Hochzeit mit Isebel der Anlaß war für den Bau des Baalstempels und die

[152] Vgl. etwa seine Überlegungen zu den Aramäerkriegen, Geschichte, S. 269ff.

[153] Vgl. auch den von HERRMANN gut zehn Jahre nach der zweiten und letzten Auflage seiner „Geschichte Israels" gehaltenen Vortrag auf dem Europäischen Theologenkongreß: „Die Abwertung des Alten Testaments als Geschichtsquelle, Bemerkungen zu einem geistesgeschichtlichen Problem". In Auseinandersetzung u. a. mit den Thesen LEMCHES und THOMPSONS betont HERRMANN, die Abwertung des Alten Testaments als geschichtliche Quelle beruhe wesentlich „auf einer konstruierten Inkongruenz zwischen Quellenaussage und theoretischem Postulat" (Geschichte, S. 162). Solch ein Postulat ergebe sich, wenn ein theoretisches Konzept an die Stelle der biblischen Überlieferung trete. Vor diesem Hintergrund steht HERRMANN einem entsprechenden Postulat skeptisch gegenüber.

[154] Geschichte, S. 261 [Hervorhebung DP].

[155] Bereits bei der Darstellung FOHRERS war darauf hingewiesen worden, daß die Formulierung der ‚tatsächlichen' Ereignisse unter dem Verdacht steht, Tatsachen zu schaffen, wo keine sind.

Baalsverehrung des Ahab.[156] Ebenso unscharf bleibt die Darstellung HERRMANNS, und darin folgt er hier auf das genaueste dem deuteronomistischen Bild.

Die oben geschilderte Problematik einer nicht immer klaren Trennung von Nacherzählung und historischer Rekonstruktion wird mit Blick auf Isebel besonders deutlich. So heißt es in Bezug auf Isebel und die Propheten Baals: „Wir erfahren aus dieser Zeit ebenso von Propheten Jahwes wie auch von den Propheten Baals. Auf die Verehrer Jahwes hatte es vor allem Isebel abgesehen. Sie habe sie ausgerottet 1. Kön 18,4, sie hat es mindestens versucht."[157] Auch hier vermischen sich die beiden Ebenen. Wie HERRMANN von der Nacherzählung zu der historischen Rekonstruktion gelangt, welche Kriterien hier angelegt werden, wird dabei nicht mitgeteilt.[158]

Isebel steht in der Darstellung HERRMANNS nicht im Vordergrund, ist aber dennoch eine starke Persönlichkeit. Sie sei vermutlich eine ‚treibende Kraft' bei der Unterstützung der kanaanäischen Seite gewesen, und auch eine Verfolgung Elias durch Isebel erscheint HERRMANN glaubwürdig. Gerade die Söhne Isebels hätten wohl deutlich unter dem Einfluß der Königsmutter Isebel gestanden.

HERRMANN bezieht sich in verschiedenen Fußnoten auf die Arbeiten von FOHRER und STECK und nimmt auch weitere Werke auf, die sich mit dem literarischen Werden der Eliaüberlieferung beschäftigen. Dennoch scheint es so, als ob er selbst nahezu unabhängig von diesen Überlegungen alle biblischen Texte auf einer Ebene interpretiert. Als Beispiel kann die oben erwähnte Verfolgung Elias durch Isebel dienen, die in nahezu allen Arbeiten, auf die HERRMANN selbst hinweist, als spät eingeordnet wird. Wie in anderen Darstellungen der Gattung ‚Geschichte Israels' zeigt sich auch bei HERRMANN, daß eine fast unkritisch zu nennende Haltung gegenüber den Texten eingenommen wird. Daß HERRMANN der biblischen Überlieferung eine hohe historische Glaubwürdigkeit zubilligt, war bereits dargelegt worden. Leider findet sich in seiner Arbeit keine methodische Reflexion darüber, ob

---

[156] Vgl. dazu Kap. II.3.1.

[157] Geschichte, S. 262.

[158] Mit Blick auf die Hochzeit von Ahab und Isebel formuliert HERRMANN: „Die Heirat mit dieser Phönikierin *hatte* für Ahab innenpolitische, vor allem aber kultische Konsequenzen. Es heißt, er habe Baal angebetet [...]". Weiter unten wird die biblische Schilderung zur Tatsache. „Ahab dagegen baute in Samaria einen Baalstempel als offizielles Heiligtum [...]" (Geschichte, S. 261 [Hervorhebung DP]). Auch hier werden die Ebenen gewechselt, die biblische Nacherzählung geht in die historische Rekonstruktion über. Methodisch hat HERRMANN in dem oben erwähnten Vortrag eine Wertschätzung des möglichen historischen Wertes auch der redaktionellen und späteren Traditionen der biblischen Schriften formuliert: „Auch eine sogenannte ‚junge' Aussage oder Quelle, die von Älterem spricht, hat Anspruch darauf, auf die Faktizität dieser Aussagen über Älteres oder Früheres befragt zu werden. Es ist immer damit zu rechnen, daß auch vermeintlich redaktionelle Stücke den geschichtlichen Tatsachen näherkommen, als wir vielleicht glauben möchten" (Abwertung, S. 164).

diese Haltung gegenüber den Texten auf dieser Grundhaltung basiert, oder ob andere Überlegungen dazu führen, die Texte so ‚synchron' zu behandeln, wie HERRMANN das tut. Die Frage nach der *‚Geschichtlichkeit'* der als sekundär eingestuften Textelemente wird hier indirekt dadurch beantwortet, daß alle Texte nahezu gleichrangig behandelt werden. Folgerichtig wird durch HERRMANN das biblische Bild übermittelt.

Bei der Analyse der Darstellung Herrmanns muß weiter auffallen, daß er, der sonst eher eine zurückhaltende Ausdrucksweise pflegt, sich bei Isebel einer auffallend emotionalen Sprache bedient.

So spricht er etwa davon, sie sei „versessen darauf, die Diener des ihr fremden Landesgottes zu beseitigen"[159]. Die Abstraktplurale כשׁפים und זנונים in II Reg 9,22 übersetzt er mit „Deine Mutter Isebel bleibt eine Hure und ihr Wahnwitz wird immer größer!"[160], um dann noch hinzuzufügen: „Eine aufschlußreiche Botschaft!" Leider führt Herrmann nicht weiter aus, was er mit dieser Bemerkung meint, und läßt seine Leser im Ungewissen. Auch das Ende Isebels wird von Herrmann äußerst emotional geschildert, er formuliert mit Blick auf die Ereignisse ihrer Todesszene nahezu triumphal: „Jehu donnert mit seinem Wagen über sie hinweg!"[161]

Die historische Isebel scheint für Herrmann – ganz dem deuteronomistischen Urteil folgend – die wohl schlimmste Gestalt zu sein, die in der biblischen Überlieferung begegnet. Sein Urteil über sie wird in jedem einzelnen Satz deutlich.[162]

---

[159] Geschichte, S. 262.

[160] Geschichte, S. 275. Diese Übersetzung macht aus Aussagen über die Handlungen Isebels Wesensaussagen über ihre Person. Was Jehu mit der Bezeichnung „Hure" gemeint haben sollte, führt HERRMANN leider nicht weiter aus.

[161] Geschichte, S. 275.

[162] So läßt seine Darstellung erkennen, wie sehr eigene (ethische?) Vorstellungen das Bild prägen, das hier von einer historischen Persönlichkeit gezeichnet wird. Vgl. auch die Arbeit zur Geschichte Israels von GUNNEWEG, bei dem sich eine ähnliche Tendenz zeigt. GUNNEWEG deutet die Innenpolitik der Omriden in erster Linie vor einem außenpolitischen Hintergrund und hebt ihre Erfolge hervor. Innenpolitisch wirft er dieser Dynastie jedoch synkretistische Züge vor und sieht das Urteil der Deuteronomisten, das in einem „schrillen Kontrast" zu dem von ihm rekonstruierten Bild steht, hier bestätigt: „Innenpolitisch förderte die religiöse Haltung der Omriden das Nebeneinander mehrerer Götter. Für die tyrische Gemahlin Ahabs wurde ein Heiligtum eingerichtet, das dem Baal geweiht war. Dies mutet wie eine Antastung der Einzigartigkeit Jahwes an. Die kulturelle Weltoffenheit, wie sie sich auch in den von der Archäologie freigelegten Bauten der Omriden zeigt, verwischte die Grenzen zwischen israelitischem und kanaanäischem Wesen und förderte den Synkretismus. Diese vom Deuteronomisten erkannten Aspekte der Omridenherrschaft gaben ihm Grund zu seinem negativen Urteil" (GUNNEWEG, Geschichte, S. 107).

III.1.2.6 „Alte und neue Urteile über Isebel“[163] – Stefan Timm

Stefan TIMM legte 1982 die bisher ausführlichste Untersuchung zu der omridischen Epoche mit dem Titel „Die Dynastie Omri“ vor. Einer in erster Linie an der Literarkritik[164] orientierten Exegese der biblischen Texte stellt er eine Untersuchung der antiken phönizischen Quellen und eine kritische Analyse der Menanderüberlieferung bei Josephus zur Seite.[165] TIMM kann zeigen, daß die Angaben bei Josephus über den König Ittobalos von Tyrus, die bisher fast durchgehend zur Erläuterung der Herkunft Isebels aus Tyrus herangezogen worden waren, nicht für die Erschließung der phönizischen Verhältnisse im 9. vorchristlichen Jahrhundert benutzt werden können. Josephus habe mit den Angaben des Menander seine eigenen Angaben stützen wollen, historisch seien sie nicht verwendbar. Isebel sei eine phönizische Königstochter aus Sidon. Damit seien alle Deutungen, die sich auf eine Herkunft Isebels aus Tyrus bezögen, hinfällig geworden.

TIMM weist darauf hin, daß die biblischen Nachrichten zu Isebel in sich „inkongruent“[166] seien. Er vermutet, daß sich in der biblischen Überlieferung zur omridischen Zeit, die zwar im Nordreich entstanden, aber dann im Südreich weiter bearbeitet und redigiert worden sei, die Erfahrungen mit der Herrscherin Atalja widerspiegeln. Leider bietet TIMM zur Untermauerung dieser These keine weiteren Argumente.[167]

Die historische Deutung der Isebel habe vor dem Hintergrund der Befugnisse von Königsgattinnen in der Königszeit zu geschehen. Das ‚Betätigungsfeld‘ dieser Frauen habe in erster Linie auf religiösem und kultischem Gebiet gelegen, das nimmt TIMM jedenfalls mit Blick auf I Reg 11,7 ff. und I Reg 14,1–8 an.[168] Der Fund von Frauensiegeln weise darüber hinaus auf gewisse Rechtsbefugnisse hin. Auch TIMM postuliert das Amt einer Gebira in Israel und Juda, welches auch Isebel innegehabt habe.[169] Gleichzeitig geht er jedoch von der Vorstellung eines Harems aus, in dem sich Isebel (vorrangig?) aufgehalten habe, und relativiert ihre Machtbefugnisse vor diesem Hintergrund. Die Ereignisse um Nabots Weinberg seien eben doch nur eine „aus dem Harem heraus gesponnene Intrige“[170].

---

[163] TIMM, Dynastie, S. 288 (Überschrift des sechsten Kapitels).

[164] TIMM geht von der Existenz eines DtrG aus, will aber dabei nicht zwischen einzelnen Schichten differenzieren.

[165] Vgl. auch TIMM, Art. Ahab, RGG⁴ I, S. 221f. und ders., Art. Ahasja, RGG⁴ I, S. 222f.

[166] Dynastie, S. 288.

[167] Vgl. Dynastie, S. 288f.

[168] Vgl. Dynastie, S. 290.

[169] TIMM bezieht sich dabei auf DONNER, Art, S. 108ff. Allerdings schränkt er ein, daß Einzelheiten dieses Amtes in Israel und Juda nicht mehr rekonstruiert werden können.

[170] Dynastie, S. 297.

„Angaben, die das Königsbuch über Isebel bietet, sind nur auf dem Hintergrund der tatsächlichen Machtbefugnisse, die einer Königsfrau und Königsmutter zustanden, sachgemäß zu beurteilen. Eine Königsfrau im Harem hatte nicht die Macht des regierenden Herrschers. Nicht die Königsmutter war das Staatsoberhaupt, sondern der König."[171] TIMM argumentiert mit dem Vorhandensein eines Harems, um die Rolle der Isebel historisch zu beleuchten, ohne näher darauf einzugehen, wie er sich eine solche Institution in Israel im 9. vorchristlichen Jahrhundert vorstellt. Wieso dann die von TIMM als sekundär eingestuften Texte von Handlungen berichten, die sich gerade nicht mit der Vorstellung eines Harems in Verbindung bringen lassen, wird nicht erörtert. Hier bleibt nur der Verweis auf die Rolle Ataljas.

In seiner diachronen Analyse gelangt TIMM zu dem Ergebnis, daß II Reg 9.10 eine Erzählung darstellt, deren Entstehungszeit nicht allzu weit von dem in ihr Berichteten anzusiedeln ist. Demgegenüber seien die Passagen über Isebel in I Reg 18,4.13; 19,1 ff. und I Reg 21 spätere Nachrichten. „Mit anderen Worten, die früheste Überlieferung kennt Isebel zwar im Amt der Königsmutter, weiß aber nichts von all den schweren Vorwürfen, die die spätere Tradition über Isebel als Königsfrau zusammenträgt!"[172] Die älteren Vorwürfe gegen Isebel aus der Erzählung in II Reg 9.10 klagten hier ihre „*Hurereien und Zaubereien*" an, wobei für TIMM offen bleibt, was unter diesen Vorwürfen konkret zu verstehen ist. Sie sollten auf jeden Fall nicht überbewertet werden, wahrscheinlich handle es sich dabei um magische und mantische Praktiken, also um die Ausübung ihres eigenen Kultes. Eine starke Protegierung des Baalsdienstes unter Isebel zur Zeit Jorams hält er mit Blick auf II Reg 3,2 für unwahrscheinlich, auch lasse sich Isebels Auftritt am Fenster von Jesreel nicht als Akt der Herrschaftsübernahme deuten, wie etwa STECK es angenommen hatte.[173]

Auch für TIMM stellt der Dualismus von Israel und Kanaan den Deutehorizont für die Gestalt der Isebel dar. Werden auch die Nachrichten über die Verfolgung der JHWH-Propheten relativiert, Isebel auf dem Weg der Literarkritik von diesem Vorwurf befreit und ihre Machtbefugnisse geringer eingeschätzt, so nimmt sie doch durch die Ausübung ihres Kultes eine wichtige Position ein. TIMMS Darstellung unterscheidet sich hier also nicht grundlegend von den vorangegangenen Arbeiten.[174] Auch er geht davon aus, daß seit der Landnahme die JHWH-Religion in der Gefahr einer ‚Kanaanisierung'

---

[171] Dynastie, S. 292f.

[172] Dynastie, S. 294.

[173] Vgl. dazu oben Kap. III.1.2.4.

[174] Auch in dem Artikel zu Ahab in der vierten Auflage der RGG hält TIMM an der Historizität der Baalsverehrung in Israel fest. „Wegen des starken phönizischen Einflusses auf Juda in der ersten Hälfte des 9. Jh. vor Chr. (archäologisch und epigraphisch nachgewiesen) darf die dtr. Notiz (I Reg 16,31–33) A. [Ahab] habe eine Tochter Ethbaals, des Königs von Sidon geheiratet [...] und deren Gott begünstigt und verehrt, als historisch glaubwürdig gelten" (Art. Ahab, RGG^4 I, S. 221).

stand und zur Zeit der Omriden Gegner dieses Prozesses auf den Plan getreten sind:

> „Sieht man Elijas Auftreten auf dem Hintergrund eines Kulteinflusses aus Sidon, dann trat mit dem vorerst privaten Kult der Königsfrau Isebel für ‚Baal (von Sidon)' die seit der Landnahme latent vorhandene Gefahr der völligen Kanaanisierung der israelitischen Jahwereligion in ein akutes Stadium. Die lokalen Sondertraditionen der verschiedenen Baalim konnten sich nun auf die überregionale Gestalt des jetzt auch in der Hauptstadt verehrten Baal hin zentrieren. Hatte dieser Baalskult dazu seine Legitimation von höchster Stelle, vom König Ahab, so konnten sich die anderen, bisher im Schatten stehenden Baalsheiligtümer des Landes nunmehr auf den Baalskult der Hauptstadt berufen und von jenem ihre Legitimität ableiten. So entstand durch den in der Hauptstadt von der Frau des Königs vollzogenen Baalskult dem israelitischen Jahwe plötzlich in seinem Land ein Gegner, den niederzukämpfen auch für Elija ein hoffnungsloses Unterfangen gewesen sein muß. [...] Isebels Baalskult [...] war es, der diese historisch einmalige Situation herbeiführte. Die Koinzidenz des Kults der Königsfrau mit dem in Israel seit alters vorhandenen Baalskult führte im Nordreich zu einer Situation, die mit keiner früheren oder späteren vergleichbar ist. Der Zusammenfall des neuen Kultes der Königsfrau mit dem unterschwellig stets vorhandenen Baalskult war das Besondere und Einmalige der damaligen Situation. Ahab oder Isebel ist diese Koinzidenz nicht anzulasten. Die Überwindung der Situation konnte unter damaligen Umständen nicht anders vonstatten gehen als in der Beseitigung des ganzen Königshauses."[175]

TIMM differenziert die literarische Basis der Überlegungen und relativiert die ‚Schuld' der Isebel an den Ereignissen des 9. vorchristlichen Jahrhunderts. Trotzdem bleibt er in den großen Zügen der Darstellung ALTS verbunden, und das ‚neue' Urteil über Isebel bleibt doch das alte.

III.1.2.7 Israel und Kanaan – Herbert Donner

Eine gründliche Darstellung der omridischen Epoche legt Herbert DONNER innerhalb seiner Geschichte Israels 1986 vor. Insbesondere mit Blick auf Isebel werden die Erkenntnisse TIMMS von ihm aufgenommen, aber auch an entscheidenden Stellen modifiziert. Seine Darstellung der omridischen Innenpolitik ist ebenfalls deutlich von den Forschungen ALTS geprägt.

Diese Verbundenheit mit seinem Lehrer wird von DONNER mit Blick auf die omridische Epoche ausdrücklich thematisiert[176] Dennoch kann es als ein Dilemma seiner Darstellung erscheinen, daß er nicht bereit ist, die Thesen ALTS *grundsätzlich* zu hinterfragen. Statt dessen bleiben ALTS Überlegungen der ständige Bezugspunkt und verstellen vielleicht sogar den Blick auf elementar andere Deutungen. Wie DONNER bereits in der Diskussion um die Landnahme die Position ALTS modifiziert hat, so auch in der Frage nach

---

175 Dynastie, S. 302f.

176 Vgl. DONNER, GAT 4/2, S. 292.

dem problematischen Verhältnis zwischen Israel und Kanaan, die sich nicht mehr in ethnischer Hinsicht, sondern mit Blick auf „Lebensart, Denken und Religion" unterscheiden.[177] Grundsätzlich hält er allerdings an der Konzeption einer dualistischen omridischen Innenpolitik fest,[178] entwickelt sie jedoch vor dem Hintergrund der oben dargelegten Überlegungen weiter.

Die Omriden waren laut DONNER bestrebt, die beiden Bevölkerungsteile so weit wie möglich voneinander getrennt zu halten. Für ihn stellt sich daher die Frage, warum den Omriden die auf die Trennung der beiden Gruppen ausgerichtete Politik nicht gelungen sei. Das Baalsheiligtum in Samaria sei zwar, wie es auch bereits ALT annimmt, „eine Art Zentralheiligtum für die ‚Kanaanäer' im Nordstaat Israel"[179] gewesen, aber die bloße Existenz des Tempels in Samaria habe wohl kaum Männer wie Elia, die einen Absolutheitsanspruch JHWHs vertraten, auf den Plan rufen können. Samaria sei ein „Staat im Staate"[180] gewesen, und seine „kultische Verfassung konnte Jahwes Ausschließlichkeitsanspruch in Israel nicht ernstlich in Frage stellen"[181]. Außerdem könne weder von einer „strengen Ausschließlichkeit der Jahweverehrung"[182], die sich gegen die Baalsverehrung auflehne, in Israel die Rede sein, noch könne vermutet werden, daß unter der Regie der Isebel der Versuch gemacht worden sei, dem „israelitischen" Teil der Bevölkerung den Kult des Baal aufzuzwingen.

Die Rolle Isebels wird dabei auch mit Blick auf die Darstellung TIMMS relativiert:[183]

> „Man denkt dabei gern an die Königsgemahlin Isebel und schiebt ihr die Schuld in die Schuhe: Ahab selbst habe am Jahweglauben festgehalten und nur eben nicht die nötige Energie besessen, der Kultpropaganda der Isebel wirksam gegenüberzutreten. Solche Urteile unterschätzen Ahab und überschätzen Isebel, deren Einfluß gewiß in Einzelfällen von Gewicht sein konnte, aber doch kaum in der Lage war, die Grundsätze der omridischen Innenpolitik zu durchkreuzen. Scheidet das alles aus, dann müssen Entwicklungen eingetreten sein, die von den Königen nicht ohne weiteres vorausgesehen

---

[177] GAT 4/2, S. 293. In diesem Zusammenhang überlegt DONNER, inwieweit eine ethnische Unterscheidung denn jemals überhaupt möglich gewesen sei. Zu fragen bleibt dann, wie DONNER selbst die Kategorie der Ethnie faßt.

[178] Auch ein israelitisches Bodenrecht, welches sich von dem kanaanäischen Rechtssystem unterschied, wird von DONNER weiterhin angenommen.

[179] GAT 4/2, S. 299.

[180] GAT 4/2, S. 299.

[181] GAT 4/2, S. 299.

[182] DONNER (GAT 4/2, S. 299) zitiert hier NOTH, Geschichte, S. 221.

[183] Bereits in der von HAYES und MILLER herausgegebenen „Israelite and Judaean History" hatte DONNER den Abschnitt VII „The seperate States of Israel and Judah" verfaßt. Diese Darstellung der omridischen Epoche (History, S. 395–414) unterscheidet sich in den wesentlichen Zügen nicht von der späteren Darstellung innerhalb seiner Geschichte Israels, allerdings lag zu dieser Zeit die Arbeit TIMMS noch nicht vor. DONNER nimmt eine Herkunft Isebels aus Tyrus an und deutet die Nachrichten des Alten Testaments etwa über die Baalsverehrung vor diesem Hintergrund.

werden konnten und die die Problematik der dualistischen Konzeption auf unerwartete Weise offenbarten; mit einem Wort: den Omriden ist ihre Religionspolitik aus dem Ruder gelaufen."[184]

DONNER muß sich hier fragen lassen, auf welcher Grundlage er zu seinen Erkenntnissen gelangt. Auf den ersten Blick mögen seine Darlegungen zurückhaltend und überlegt erscheinen, bei genauerer Betrachtung zeigt sich jedoch, daß DONNER hier Überlegungen über das Verhältnis und die Charaktere von Ahab und Isebel anstellt, die lediglich als Hypothesen eingeordnet werden können.

Die Problematik der Verhältnisse im 9. vorchristlichen Jahrhundert sieht DONNER jedoch unter einem anderen Vorzeichen als seine Vorgänger.

„Die israelitische Religion ist nicht *vom Baal infiziert worden, sondern sozusagen von Anfang an baalsgesättigt gewesen.* Die Krise bestand darin, daß eben dies durch die auf Trennung bedachte omridische Innenpolitik anfing, ins Bewußtsein zu treten – oder vorsichtiger, daß das schon länger vorhandene Bewußtsein davon sich zu schärfen begann. Etwas zugespitzt könnte man sagen: Jahwe, den es natürlich für Israel schon immer gegeben hatte, fiel jetzt unter dem Scheidewasser der omridischen Politik als antikanaanäische religiöse Größe heraus. Daß er nichts mit Kanaan zu tun habe und in Israel mit strenger Ausschließlichkeit verehrt werden müsse, wurde auch auf dem Hintergrund der von den Omriden bewirkten allgemeinen Stärkung des Kanaanäertums sichtbar. Jahwe gewann Statur, Profil und Stil in der Krise – und so haben denn die Omriden sozusagen die Bedingungen für das Auftreten des Propheten Elia geschaffen, und ihr Verdienst um den Ausschließlichkeitsanspruch Jahwes in Israel ist nicht geringer als das seine."[185]

Vor dem Hintergrund dieser eher allgemein gehaltenen Überlegungen wendet sich DONNER nun der Interpretation der biblischen Texte zu. DONNER schwächt, wie bereits dargelegt, die Rolle Isebels ab, da er vermutet, daß Ahab „schwerlich geduldet" habe, daß sie zu einer offenen Aggression gegen Israel geschritten sei.[186]

„Aber es bedarf ja der Annahme eines direkten Angriffes keineswegs, um die *Streiflichter des AT* verständlich zu machen. Denn die Störung des politischen und religiösen Gleichgewichts erfolgte in Gestalt einer langsamen, von kanaanäischen oder kanaanisierten Beamten vermittelten Stärkung des Kanaanäertums im Lande und mußte ins Stocken geraten, sobald in Israel Gegenkräfte aufstanden, die den Kampf für den Ausschließlichkeitsanspruch Jahwes und gegen Baal auf ihre Fahnen geschrieben hatten. Es ist begreiflich, daß das Kanaanäertum sich dagegen durchzusetzen versuchte, und eben dazu wird Isebel das ihre beigetragen haben. Hierher gehören die ‚450 Propheten des Baal, die vom Tisch der Isebel essen' (I Reg 18,19). Hierher gehören ferner *Spuren* antiisraelitischer Maßnahmen: die

---

[184] GAT 4/2, S. 299f.

[185] GAT 4/2, S. 300 [Hervorhebung DP].

[186] GAT 4/2, S. 302.

> Verfolgung von Jahwepropheten unter Isebels Protektion und die Zerstörung von Jahwealtären."[187]

Auch DONNER zieht hier Textstellen heran, die von dem Gros der von ihm selbst angegebenen Literatur als sekundär eingestuft worden sind. Durch seine Wortwahl wird zwar eine gewisse Vorsicht signalisiert, wenn er etwa von ‚Streiflichtern' spricht, dennoch versucht auch er, diese ‚Streiflichter' historisch festzumachen. Wenn er auch der Eliaüberlieferung theoretisch nur einen sehr eingeschränkten historischen Wert zugestehen mag,[188] so ist praktisch bei seinen Erläuterungen davon wenig zu spüren, wenn er etwa genaueste Schlußfolgerungen aus der Episode um Nabots Weinberg zieht. Bei der Analyse der Kapitel II Reg 9.10 bietet DONNER zudem kaum etwas anderes als eine genaue Paraphrasierung der geschilderten Ereignisse,[189] obwohl er auch hier in Fußnoten auf Arbeiten hinweist, die eine diachrone Schichtung der Texte vornehmen.[190]

Isebels Rolle wird relativiert, obwohl DONNER ihr in Einzelfällen einen gewissen Einfluß nicht absprechen will – was für Einzelfälle das sein können, wird jedoch von ihm nicht weiter dargelegt. Was der biblische Text von Aktionen Isebels gegen die JHWH-Propheten und ihrer Unterstützung der Baalspropheten zu berichten weiß, wird von DONNER eher unbestimmt unter die ‚Stärkung des Kanaanäertums' bzw. den Aufstand der ‚Gegenkräfte' subsumiert. Er vermutet hier einen Anteil Isebels, bleibt mit seinen Angaben jedoch in der Schwebe.

---

[187] GAT 4/2, S. 302f. [Hervorhebungen DP].

[188] „Leider gestatten die Elia-Sagen [...] nur in sehr eingeschränktem Sinne eine Nachzeichnung des Verlaufes der von den Omriden heraufbeschworenen Krise der israelitischen Religion. Sie sind an der Person des Propheten interessiert und nicht in erster Linie an den Zuständen und Entwicklungen, die zu seinem Auftreten geführt haben" (Geschichte, S. 300). In der auch methodisch ausgerichteten Einleitung seiner „Geschichte Israels" hatte DONNER herausgestellt, daß das Alte Testament als Quelle unter der Betrachtungsweise von „Textkritik, literarischer Kritik, Form- und Gattungsgeschichte, Überlieferungsgeschichte, Redaktionsgeschichte und Wirkungsgeschichte" zu betrachten sei (GAT 4/1, S. 27). In dem hier behandelten Abschnitt wird nicht deutlich, wie DONNER diesen Anspruch mit Blick auf die historische Interpretation einlöst.

[189] DONNER sieht in II Reg 9.10 eine „ausgezeichnete und wohl auch ungefähr zeitgenössische Geschichtsquelle, zugleich eines der glänzendsten Stücke hebräischer Erzählkunst" (GAT 4/2, S. 305). Im folgenden bietet er dann nahezu eine Paraphrasierung des Textes und läßt lediglich bei der Salbung durch den Prophetenjünger Skepsis erkennen, indem er die Szene im vorher nicht eingesetzten Konjunktiv erzählt.

[190] „Es wird klar herausgestellt, was mit Sicherheit, was unter Zweifel gesagt werden kann, wo lediglich späteres Wunschdenken zu erkennen ist. Die scheinbar große Menge des Faktischen reduziert sich damit, aber klare Ergebnisse werden da genannt, wo sie *tatsächlich* zu erreichen waren." Diesem an vielen Stellen sicher berechtigten Urteil von RÖLLIG über DONNERS Geschichte Israels (Rezension, S. 312 [Hervorhebung DP]) kann mit Blick auf die Gestalt der Isebel nicht zugestimmt werden.

III.1.2.8 Die Omriden aus der Sicht des Althistorikers – Manfred Clauss

Eine weitere Geschichte Israels hat der Geschichtswissensschaftler Manfred CLAUSS 1986 vorgelegt. Wer hier aber neue Ansätze mit Blick auf die Zeit der Omriden erwartet, wird enttäuscht. Ist das Vorhandensein einer solchen Arbeit zwar auf jeden Fall bemerkenswert, denn die Kleinstaaten Israel und Juda stehen in der ‚profanen' Geschichtswissenschaft nicht gerade im Zentrum des Interesses,[191] so bleibt CLAUSS in seiner Darstellung den Ansätzen ALTS und seiner Nachfolger verhaftet[192] und bietet auch methodisch keine neuen Ansatzpunkte.[193] Der Text wird vielmehr auf einer synchronen Ebene historisch gedeutet.

Daß die Überlegungen von CLAUSS dennoch vorgestellt werden, hat seinen Grund in der anderen Perspektive, die der Geschichtswissenschaftler hier einnimmt. Bei einigen der bisher behandelten Alttestamentlern, besonders etwa bei den Überlegungen HERRMANNS, war eine Tendenz festgestellt worden, mit Blick auf die (historische) Wertung der Ereignisse die Sichtweise der Deuteronomisten zu übernehmen. Bei CLAUSS ist eine konträre Position festzustellen, da seine Darstellung geprägt ist von einer Skepsis gegenüber Judentum und Christentum,[194] die sich mit Blick auf die Verfechter des JHWH-Glaubens vor allem dann äußert, wenn sie kriegerisch handeln.[195] Seine Skepsis erstreckt sich auch auf das Werden des Alten Testaments insgesamt und die Machtverhältnisse in diesem Prozeß.[196] Im Gegenzug ist bei ihm eine große Sympathie für das von der Redaktion so negativ beurteilte Haus Omri zu spüren.

Der kriegstüchtige Omri, vielleicht ein „Ausländer oder Kanaanäer"[197], dessen Begabung „sogar der biblische Redaktor anerkennen" mußte,[198] knüpfte

[191] Vgl. dazu auch PHILLIP, Geschichtswissenschaft, S. 166–178.

[192] Auch in den Kapiteln „Ursprünge der Hebräer" (Geschichte, S. 22ff.) und „Landnahme" (Geschichte, S. 31ff.) bleibt CLAUSS der Rekonstruktion ALTS verbunden und stellt keine neuen Überlegungen an. Die „Hebräer" sind für CLAUSS seßhaft gewordene Nomaden, die von ihm in stellenweise recht naiver Manier gezeichnet werden.

[193] Vgl. die Einleitung, S. 9–15.

[194] So schreibt er etwa mit Blick auf die blutigen Schilderungen innerhalb des Alten Testaments: Die „Geschichtsschreibung konzentriert sich selbst bei den biblischen Erzählern oft genug auf Krieg und Mord, was ja allgemein Eigenart der Geschichtsschreibung ist. Wichtig war allerdings, daß die Geschichte der Hebräer Heilsgeschichte wurde: zunächst des exilischen und nachexilischen Judentums, dann schließlich Heilsgeschichte des Christentums. Und da schon Jahwes Eingreifen in die Geschichte seines auserwählten Volkes so martialisch, so blutig war, kannten die Christen, die sich auf diese Geschichte beriefen, kaum eine Hemmschwelle, als es darum ging, den neuen Glauben gegen tatsächliche oder vermeintliche Widersacher durchzusetzen" (Geschichte, S. 14).

[195] Das eine scheint für CLAUSS das andere zu bedingen, vgl. etwa seine Überlegungen zu Jehu: „Jehu gab sich als Verfechter und Vorkämpfer der reinen Jahwe-Verehrung aus, *daher* endete die Dynastie Omris im Namen Gottes in einem Blutbad" (Geschichte, S. 109 [Hervorhebung DP]).

[196] Damit steht CLAUSS in einer grundsätzlich anderen Position als die Alttestamentler, die in ihrer Zunft zunächst einmal die Profanität der Geschichte Israels verteidigen.

[197] Geschichte, S. 102.

[198] Geschichte, S. 103.

nach Meinung von CLAUSS über die Heirat seines Sohnes mit Isebel, der Tochter des Stadtkönigs Ittobaal von Tyrus, Kontakte zur Unterstützung gegen die aramäische Bedrohung.

Für die Omriden bestehe die vordringliche Aufgabe darin, ein einheitliches Staatsvolk zu schaffen. Sie hätten versucht, den Weg „Jahwe mit Baal" zu gehen und seien sicherlich bereit gewesen, die Götter der im Reich Israel lebenden Menschen zu respektieren.[199] „Zur Zeit Omris verlangte die außenpolitische Lage jedenfalls einen gefestigten Staat, und es bleibt offen, ob Omri mit seiner Religionspolitik nicht mehr erreichte, als der biblische Redaktor zugeben will."[200]

Isebel ist in der Darstellung von CLAUSS eine starke Frau, die versucht, eine Dominanz des Baalskultes durchzusetzen. Das führte zu einem brutalen Konflikt, wobei CLAUSS in diesem Zusammenhang ausdrücklich auch die Tötung der Baalspriester durch Elia anprangert. Bei dem Nicht-Theologen CLAUSS zeigt sich die Chance einer anderen Perspektive auf die Texte, inhaltlich und methodisch bleibt seine Darstellung jedoch unreflektiert und damit enttäuschend.

III.1.3 Neuere Darstellungen

III.1.3.1 Ein programmatischer Neuansatz? – Niels Peter Lemche

Einen programmatischen Neuansatz[201] innerhalb der Disziplin der Geschichte Israels möchte der dänische Alttestamentler Niels Peter LEMCHE mit seiner Monographie „Ancient Israel. A New History of Israelite Society" (1988)[202] bieten.[203]

Generell ist es aus logischen und methodologischen Gründen laut LEMCHE nicht möglich, die Geschichte Israels und seiner Religion in vorexilischer Zeit zu rekonstruieren.[204] Dies legt der Verfasser in seinem zweiten Kapitel „Text and History"[205] dar. Wenn nun dennoch ein entsprechender Versuch gemacht würde, dann bewege man

---

[199] Vgl. Geschichte, S. 106.

[200] Geschichte, S. 107.

[201] Vgl. LEMCHE, Ancient Israel, S. 7.

[202] Bereits 1984 hatte LEMCHE die Originalausgabe „Det gamle Israel" in Århus veröffentlicht.

[203] Im Verlauf der letzten Jahre hat LEMCHE in verschiedenen Aufsätzen und Monographien die Datierung der biblischen Bücher in Richtung Zeitenwende verlagert, vgl. beispielsweise ders., Vorgeschichte. Da aber nur in der hier behandelten Monographie die Zeit der Dynastie Omri behandelt ist, wird das ältere Werk herangezogen.

[204] Vgl. Ancient Israel, S. 32.

[205] Ancient Israel, S. 29–73. Leider bleibt LEMCHE hier insbesondere bei der Auseinandersetzung mit der Forschung recht allgemein und bietet wenig präzise Angaben oder gar Diskurse. So spricht er von „earlier Old Testament scholars" oder „general scholarly approach" (S. 31), ohne zu spezifizieren, wen er hier genau in den Blick nimmt.

sich damit im Bereich von Hypothesen. Vor diesem Hintergrund möchte LEMCHE verstärkt die Zeit in den Blick nehmen, in der die biblischen Traditionen gesammelt und tradiert worden sind, da eine Analyse dieser Zeit als angemessene Aufgabe einer Geschichte Israels angesehen werden könne. Dennoch ist auch für LEMCHE die historische Rekonstruktion der Geschichte der alttestamentlichen Zeit mehr als nur der Versuch, den Prozeß vom Verstehen der Geschichte innerhalb einer bestimmten Epoche aufzuzeigen, der Epoche der Sammlung und Tradierung, die sich selbst als das Resultat ihrer Vorgeschichte versteht, denn auch LEMCHE konstruiert eine Geschichte Israels.

Mit Blick auf die historische Verwertbarkeit der Texte fällt LEMCHE vor diesem Hintergrund zunächst ein nahezu ‚pessimistisch' zu nennendes Urteil: „If it was the case that the ancient Israelites (and their neighbours) did not use historical writing as we know it, we ought not to expect that it should be possible to rediscover the ‚objective' or ‚actual' historical events."[206] Die biblischen Autoren schildern eben immer ‚subjektiv', beeinflußt und ausgerichtet auf die Bedürfnisse ihrer Zeit.

In seinem vierten Kapitel wendet sich LEMCHE der Zeit der Monarchie in Israel[207] zu und stellt hier zunächst Überlegungen zu der dtr. Geschichtsschreibung[208] an: Die Monarchie habe Quellen für die Vergangenheit hinterlassen, so daß die Historiker Möglichkeiten gehabt hätten, die Vergangenheit zu rekonstruieren. So hätten sie Zugang zu den Archiven, Annalen und internationaler Korrespondenz. Dabei zeige das Beispiel von I Sam 8–12, daß die Deuteronomisten nicht eben nur eine ‚richtige' Geschichte erzählen wollten, sondern daß auch verschiedene Geschichten nebeneinander stehen konnten. Die Autoren benutzten ganz unterschiedliche Materialien und ließen nicht erkennen, daß es für sie einen Unterschied macht, welches Material sie für ihre Darstellung heranziehen.[209]

In den nun folgenden Ausführungen versucht LEMCHE, sich der historischen Wirklichkeit der biblischen Epoche auf verschiedenen Ebenen zu nähern. Die ‚Geschichte Israels' wird hier nicht rein chronologisch und anhand des biblischen Gerüsts erzählt, sondern mit Blick auf die politische Situation, soziale Strukturen und religiös-ideologische Aspekte werden verschiedene Epochen der israelitischen Geschichte betrachtet. Zunächst, und damit auch gleichsam als ‚Grundbedingung', stellt er unter der Überschrift „The Historical Picture"[210] die politische ‚Großwetterlage' der Zeit zwischen der Staatsgründung und dem Jahre 587 v. Chr. dar. Im wesentlichen geht es LEM-

[206] Ancient Israel, S. 54.

[207] „The Period of the Monarchy", Ancient Israel, S. 119–172.

[208] Am Ende dieses Kapitels stellt LEMCHE unter der Überschrift „The Failure of Deuteronomism" weitere Überlegungen zu dieser Personengruppe vor. Sie seien Nachfahren der religiösen Elite aus Israel gewesen und insbesondere nach dem Exil verantwortlich für die Ideologie „which was to form the background for the emergence of a Judaean-Israelite (Jewish) identity after the exile." (Ancient Israel, S. 172).

[209] Vgl. Ancient Israel, S. 120.

[210] Ancient Israel, S. 124–130.

CHE in diesem Abschnitt um die Kräfte, die größer waren als Israel selbst und den Einfluß dieser Kräfte auf das Geschehen in Israel.[211]

In einem weiteren Unterpunkt beschäftigt sich LEMCHE mit der Gesellschaft zur Zeit der Monarchie und wendet sich hier einzelnen Fragen der sozialen Gegebenheiten zu. So vermutet er in dem Abschnitt über die Unterschiede zwischen Israel und Juda[212] eine Diskrepanz zwischen den beiden Reichen in ihren Möglichkeiten des Einsatzes von professionellen Infanterie- und Streitwagen-Truppen. Einen Hinweis hierauf sieht er darin, daß die Königswerdung Omris nicht ohne Widerstand von statten ging.

In dem Abschnitt „Local Societies and the State"[213] führt LEMCHE aus, daß zur Zeit Davids jedes kleine Dorf in Israel Teil der nationalen Wirtschaft war, eingebunden durch Steuer, Märkte und vielleicht auch militärisch gerüstet. Diese Faktoren müssen auch in der Zeit der Omriden eine Rolle gespielt haben, wie die große Zahl der Bauprojekte anschaulich vor Augen führe.[214]

Unter der Überschrift „Rich and Poor: The Collapse of Tribal Solidarity"[215] wendet sich LEMCHE dann auch der Erzählung von Nabots Weinberg I Reg 21 zu. Er beschreibt den sozialen Abstieg, in dem Landbesitzer aufgrund von Verschuldung zu „copyholders"[216] werden, ein Prozeß, wie er im Alten Orient der Bronzezeit oft begegne. Laut LEMCHE ist es schwer zu bestimmen, wie die Verhältnisse in Israel im 10. vorchristlichen Jahrhundert ausgesehen haben mögen, er vermutet jedoch, daß der Staat viele Funktionen übernommen habe, die sonst durch den Stammeszusammenhalt geregelt wurden.

Obwohl die Erzählung nach LEMCHE als Teil der Eliaüberlieferung nicht als direkte Quelle für die Verhältnisse zur Zeit Ahabs herangezogen werden kann, zeige sie eine Veränderung in den Machtbeziehungen zwischen dem Staat und den traditionellen sozialen Strukturen zugunsten des Staates. So habe die Willkür in die königliche Administration Einzug gehalten. „It is also evidence of the arbitrariness which no doubt attended the royal administration; this was a factor for which the ordinary Israelite had no remedy. He could only accept it, however unwillingly."[217]

---

211 „In fact the fortunes of Israel alternated between periods of relative prosperity and international significance and periods of weakness, during which the demise of the kingdom seemed inevitable. These shifting fortunes, however, were functions of forces which were vaster than Israel herself, and over which Israel could exercise only very little control." (Ancient Israel, S. 127.)

212 Ancient Israel, S. 146–148.

213 Ancient Israel, S. 148f.

214 Vgl. Ancient Israel, S. 149. Bei seiner Behandlung der archäologischen Quellen hatte LEMCHE mit Blick auf die Gründung Samarias durch Omri darauf hingewiesen, daß manchmal ein direkter Zusammenhang zwischen den Ausgrabungsergebnissen und der biblischen Tradition besteht.

215 Ancient Israel, S. 149.

216 Ancient Israel, S. 150.

217 Ancient Israel, S. 151.

Das Vorgehen LEMCHES erscheint hier problematisch. Einerseits soll die Erzählung von Nabots Weinberg keine primäre Quelle für die Zeit der Regierung Ahabs darstellen. Andererseits werden auf der Grundlage dieser Erzählung aber doch sehr konkrete Schlüsse über die historische Situation im 9. vorchristlichen Jahrhundert gezogen: LEMCHE hatte zuvor über die Verhältnisse im 10. vorchristlichen Jahrhundert gesprochen, danach wendet er sich dem 8. vorchristlichen Jahrhundert zu: damit ist die Erzählung von Nabots Weinberg mit Blick auf ihre historische Aussage faktisch datiert.

Dieses Vorgehen drängt die Frage auf, was die Klassifizierung als nicht primäre Quelle in der Konsequenz hier dann austragen kann. LEMCHE sieht die Erzählung über Nabots Weinberg nicht als historische Quelle, dennoch spiegelt sie für ihn unzweifelhaft geschichtliche Wirklichkeit wider. Müßte für diese geschichtliche Fragestellung nicht aber auch von LEMCHE zunächst der Nachweis geführt werden, aus welcher Zeit die Erzählung stammt und wessen geschichtliche Wirklichkeit hier wiedergegeben wird? Es könnte schließlich auch die einer ganz anderen Epoche sein! Diesen Schritt führt LEMCHE nicht durch, so daß er damit trotz seines geforderten methodischen Neuansatzes hinter seinen eigenen Forderungen zurückbleibt. Er schreibt hier zwar Sozial- und keine Ereignisgeschichte, die Behandlung der Quellen erscheint aber auch in diesem Zusammenhang als zweifelhaft.

In seinem letzten Unterpunkt beschäftigt sich LEMCHE mit dem Thema „History as Intellectual Experience: The Development of a National Identity“[218]. Im Vordergrund seiner Analyse steht dabei zunächst die Religion[219], da die monotheistische Religion, von der das Alte Testament zeugt, ein Ergebnis bewußter Reflexion auf der Basis der Erfahrungen aus der Zeit der Monarchie sei. Nach ihrer Herkunft sei die israelitische Religion dagegen, wie alle anderen Religionen im westsemitischen Umfeld, zunächst einmal polytheistisch gewesen.[220]

Die Propheten des 8. vorchristlichen Jahrhunderts zeigen laut LEMCHE, daß die Proklamierung JHWHs als des einzigen Gottes für Israel („the sole God of Israel“[221]) lediglich die Sache einiger Reformer gewesen sei. Bei der Frage nach den Voraussetzungen dieser Reformer stellt sich laut LEMCHE wieder die jetzt bereits bekannte Frage, inwieweit die Prophetenerzählungen innerhalb des DtrG als historische Quellen herangezogen werden können, da nicht entschieden werden kann, ob und wenn ja welche Quellen die Deuteronomisten zu ihrer Verfügung gehabt oder ob sie die Traditionen nicht eher selber geschaffen hätten.[222]

Vor diesem Hintergrund mag es verwundern, daß LEMCHE gleich auf der nächsten Seite ein doch recht sicheres Urteil über die Elia- und Elisaüberlieferung fällen kann. ‚Si-

---

[218] Ancient Israel, S. 155.

[219] Die Analyse der Religion nimmt bei LEMCHE darüber hinaus noch ein eigenes, letztes Kapitel ein.

[220] Vgl. Ancient Israel, S. 156.

[221] Ancient Israel, S. 156.

[222] Vgl. Ancient Israel, S. 156.

cher' in dem Sinne, daß diese in ein oder zwei „narrative cycles"[223] den Deuteronomisten vorgelegen hätten und von diesen in ein historisches Gerüst eingebaut worden seien, ohne daß es eine Garantie für die historische Präzision gebe.

Bei aller Vorsicht gegenüber der Quellenlage möchte LEMCHE diese Erzählungen dennoch als Zeugnis eines allgemeinen Widerstandes gegen die königliche Macht in der ersten Hälfte des 9. vorchristlichen Jahrhunderts werten. Dieser Widerstand führte zu der Ausrottung der Omri-Dynastie und zur Königswerdung Jehus. Bereits in dem Moment, als Omri sich anschickte, die Macht zu übernehmen, hätte es Widerstand gegen den „son of a nobody"[224] gegeben. Die Omriden herrschten aufgrund ihrer Position als Soldatenkönige und ohne große Unterstützung von Seiten der „families of powerful nobles"[225]. Ihre Politik angesichts ihrer eher unsicheren Lage war das Eingehen von „international marital agreements, which ultimately allowed the *femme fatale* of the Omride dynasty, namely *Jezebel*, the daughter of the king of Tyre, to make her appearance in Israel."[226] Die Unpopularität, die Ahab in den Texten über die Zeit der Omriden genießt, sei nicht zu vergleichen mit dem Haß, der Isebel hier entgegenschlage. Die dtr. Geschichtsschreibung richte ihr Augenmerk vor allem auf die religiös-politische Situation zur Zeit der Omriden, auch wenn mit Blick auf den Fall Nabot deutlich würde, daß die sozial-politische Ebene auch nicht ignoriert werde. Die Quellen zeigten, daß in dieser Zeit die religiösen Widersprüche auffallend gewesen seien. Die offizielle Religion zur Zeit der Omriden habe nun eine Reaktion der führenden und alten Familien herbeigeführt, die ohnehin nicht positiv gegenüber dieser Dynastie eingestellt gewesen seien. Vor diesem Hintergrund habe es eine Zuspitzung bedeutet, daß Isebel aus Tyrus stamme und der Gott in Tyrus eine Manifestation des Ba'al Šāmayim darstelle. Vielleicht sei diese Gottheit nun in Israel eingeführt worden und die Position JHWHs als Nationalgottheit bedroht gewesen. Der Widerstand gegen das königliche Haus, der in seinen Wurzeln ein sozialer gewesen sei, gründet darin, daß Omri keinen Stammbaum habe und er Ausländer sei. Dieser Widerstand bekam seinen ideologischen Gehalt in der Form einer religiösen Opposition.[227]

Daß Ahab seinen Kindern theophore Namen gegeben habe, hätte die Autoren der Traditionen in den Königebüchern nicht interessiert. Sie richteten ihr Augenmerk vielmehr auf die Einführung des Tyrischen Baals, dessen Präsenz in Israel wie die seiner Anhängerschaft mit der Revolte des Jehu sein

[223] Ancient Israel, S. 157.
[224] Ancient Israel, S. 157.
[225] Ancient Israel, S. 158.
[226] Ancient Israel, S. 158 [Hervorhebung im Original].
[227] Vgl. Ancient Israel, S. 159.

Ende fand. Die an verschiedenen Stellen genannten Baalspriester seien vielleicht eine administrative Elite gewesen, die wie auch die tyrischen oder zumindest phönizischen Künstler an dem Leben der Stadt teilgehabt haben. „For these reasons it is justifiable to regard Jehu's revolution as a genuine Israelite reaction to a foreign dominance of both religious and political character."[228]

Zu fragen bleibt nicht nur nach der Plausibilität von LEMCHES Überlegungen, sondern zunächst auch, inwieweit er sich hier auf der Grundlage seiner eigenen methodischen Überlegungen bewegt. Obwohl LEMCHE an verschiedenen Stellen den historischen Wert der biblischen Schriften hinterfragt, hat das nicht immer Konsequenzen für seine eigene Rekonstruktion der Ereignisse. Zwar verzichtet er auf die genaue Rekonstruktion der Ereignisse um Elia, in wesentlichen Zügen, aber auch in Einzelheiten wie der Ausrottung der Baalspriester bei der Revolte des Jehu, nimmt er den Text aber anscheinend nahezu wörtlich als historische Quelle. Darauf, daß der Vatername Omris nicht genannt wird, stützt LEMCHE die These von Omris ausländischer Herkunft und die Ablehnung durch die alten israelitischen Familien. Für solch einen Tatbestand zeigt sich aber in den Texten keinerlei Grundlage. Im Gegenteil: Isebel kann sich bei ihrer Intrige gegen Nabot – und dieser Text wird von LEMCHE ja ebenfalls zur historischen Rückfrage herangezogen – auf die ‚Ältesten' und ‚Vornehmen' der Stadt verlassen; es zeigt sich kein Widerstand von Seiten der alten Familien, sondern eine problemlose Zusammenarbeit.

LEMCHE deutet den Konflikt des 9. vorchristlichen Jahrhunderts – von dem er trotz aller Vorsicht mit Blick auf die biblischen Quellen ausgeht – als einen primär sozialen Konflikt: die Skepsis gegen ein nicht-israelitisches Königshaus und gegen die Beziehung mit ausländischen Mächten findet in seinen Augen ihren Ausdruck in der Ablehnung des fremden Gottes, der vielleicht auch die Stellung JHWHs als Staatsgott angreift. Die religiöse Ebene des Konfliktes ist vor diesem Hintergrund nahezu als sekundär zu bezeichnen. Die biblische Überlieferung büßt für LEMCHE in weiten Bereichen ihren historischen Wert ein, lediglich an wenigen Stellen – dort, wo sie in das Gesamtkonzept paßt – wird sie zur Rekonstruktion der Ereignisse herangezogen. Grundsätzlich wird die omridische Epoche auf der Grundlage sozialer Gegebenheiten gedeutet, von der die Texte schweigen und über die auch die Archäologie nur sehr ungenau Auskunft geben kann. Die verschiedenen Einzelpersonen, von den biblischen Texten in den Vordergrund gestellt, treten ebenfalls in den Hintergrund: für die Deutung der historischen Gestalt der Isebel ist ihre Herkunft entscheidend, nicht ihre Person.[229]

---

[228] Ancient Israel, S. 159.

[229] Vgl. auch KREUZER (Grundfragen, S. 38), der die Arbeiten LEMCHES auf dem Hintergrund der von DURKHEIM repräsentierten funktionalen Tradition der Soziologie deuten möchte.

III.1.3.2 Der Konflikt des 9. vorchristlichen Jahrhunderts als Konflikt zwischen Arm und Reich – J. Maxwell Miller und John Hayes

Die beiden Autoren J. Maxwell MILLER und John H. HAYES veröffentlichten 1986 in Philadelphia ihre Studie „A History of Ancient Israel and Judah“.[230]

Bereits der Titel zeigt einen programmatischen Ansatz, der sich von den bisher untersuchten Darstellungen der Geschichte Israels unterscheidet: Israel und Juda werden hier als Größen grundsätzlich unterschieden. Dabei wird betont, daß es sich bei den Nachrichten über Israel um solche aus der Sichtweise Judas handelt, wo die Nachrichten aus der Zeit *vor* dem Untergang des Nordreiches weiter tradiert wurden. [231]

Die Darstellung von MILLER und HAYES zeichnet sich dadurch aus, daß zunächst unter der Überschrift „The Sources and Their Problems“[232] die verschiedenen Quellen zur Rekonstruktion der omridischen Geschichte sorgfältig in ihrer Verschiedenheit vorgestellt und in einem zweiten Schritt miteinander in Beziehung gesetzt und gegeneinander abgewogen werden.[233] Bei der Analyse der biblischen Quellen werden hier die Redaktoren der Bücher Genesis bis IIReg in den Blick genommen. So wird zu Anfang der Darstellung bereits eine Distanz zum biblischen Text vermittelt, wenn etwa mit Blick auf die Einführungsformel formuliert wird: „The most important point to be made about the Omrides, in their opinion, especially Ahab, was that these rulers patronized Baalism to an unprecedented degree. The very idea that the Omrides might have been successful monarchs conflicted with one of the main theological principles which the compilers wished to illustrate in the Genesis–IIKings-that Yahweh granted success only to those rulers who remained faithful to him and gave exclusive support to the Yahwistic cult in Jerusalem.“[234]

Mit Blick auf die biblische Überlieferung zu der omridischen Epoche wird zunächst grundsätzlich der Wert festgestellt, der ihr für die historische Rekonstruktion zukommt: „For the historian's purposes, therefore, perhaps the most we can expect to learn from these prophetical narratives is something of the general social, religious, and political circumstances of the day and age from which they come.“[235] Nachdem dann auch die außerbiblischen

[230] Bereits 1977 waren HAYES und MILLER Herausgeber der Publikation „Israelite and Judean History“, in der verschiedene Spezialisten jeweils eine Epoche der Geschichte Israels behandeln.

[231] Auch SOGGIN, Einführung in die Geschichte Israels und Judas, unterscheidet die beiden Königreiche bereits im Titel.

[232] History, S. 250.

[233] Dabei handele es sich um „the Genesis-II Kings account“, die Texte der Chronik (II Chr. 17–20), die Mescha-Stele, die Inschriften Salmanassers III. und den archäologischen Befund in Palästina.

[234] History, S. 251.

[235] History, S. 252. Dabei wird bei einigen der Erzählungen von einem Wachstum der Überlieferung ausgegangen und eine judäische Redaktion betont. Die Elia- und Elisa-Geschichten wie auch die Erzählungen über die Aramäerkriege setzten einen unterschiedliche Hintergrund voraus: „The Elijah stories, for example, presuppose a time in which the kings of Israel ruled supreme from Samaria, the royal family was closely associated with Baalism, and there was a sharp conflict between the royal family and the Yahwistic prophets. The Elisha stories and the stories of the three battles with Ben-hadad, on the other hand, depict the kings of Israel as international weaklings hard pressed to defend Samaria from the Syrians, yet strong supporters of Yahwism and on good terms with the Yah-

Quellen analysiert worden sind[236], wird in einem weiteren Schritt die eigentliche Rekonstruktion der Epoche vorgestellt und mit den archäologischen Funden in Zusammenhang gebracht.

Die Vorstellung eines Dualismus zwischen Israel und Kanaan, der die bisher behandelten Darstellungen prägte, findet sich in dieser Arbeit nicht. Jezreel wird nicht etwa als eine zweite Hauptstadt neben Samaria verstanden, sondern als die Heimat Omris.[237] Die Neugründung Samarias als Hauptstadt begründen die Autoren nicht zuletzt mit deren verkehrsgünstiger Lage.[238]

Isebel kommt wie Athalja in dieser Darstellung zunächst kurz unter der Überschrift „Omri and Ahab in International Politics"[239] in den Blick: unter dem ‚Schatten' des assyrischen Großreiches schließen die Omriden Allianzen und bauen ihre militärische Macht aus[240]; enge Verbindungen zu Juda und Phönizien werden durch die Hochzeiten von Isebel und Atalja geknüpft. Die Gestalt der Isebel wird vor der außenpolitischen Gesamtlage gedeutet, weitere Überlegungen werden mit dieser Heirat zunächst nicht verbunden.

Mit Blick auf die Texte I Reg 17–19.21 und II Reg 3 betonen MILLER und HAYES nochmals die judäische Perspektive der Texte: „First, there are the anachronistic and pro-Judean perspectives of the compilers of Genesis-II Kings to be taken into account, particularly their tendency to project back into earlier times the concepts of the exclusive Yahwism and the primacy of Jerusalem."[241]

Die beiden Forscher melden aus verschiedenen Gründen Zweifel an, ob ein Konflikt in dieser Schärfe stattgefunden hat und das Image der omridischen Herrscher den geschichtlichen Tatsachen entspricht. So sei es zweifelhaft, daß selbst die radikalsten JHWH-Anhänger eine Alleinverehrung JHWHs gefordert hätten. Die Perspektive der Elia-Erzählungen sei aus der Perspektive der JHWH-Propheten erzählt und von Gruppen gestaltet, die von Ehrfurcht gegenüber diesen Propheten bestimmt waren. Außerdem habe zur Zeit, als die Jehu-Dynastie an Popularität verlor, die Notwendigkeit bestanden, die blutige Revolte so zu rechtfertigen, daß es eine Aktion im Namen JHWHs gewesen sei. „Finally, the emphasis on Jezebel as the aggressive

---

wistic prophets." (ebd.) Die Elisaerzählungen und die Erzählungen über die Aramäerkriege werden in die Zeit der Jehu-Dynastie eingeordnet (History, S. 262). Die Naboterzählung ließe sich bei einem Vergleich mit II Reg 9,25 f. am besten als historische Fiktion begreifen.

[236] Dabei erscheint die Analyse der außerbiblischen Quellen weniger kritisch als die der biblischen Texte.

[237] Vgl. History, S. 266.

[238] Mit Blick auf die Ausgrabungen in Sebaste wird Stratum I Omri und Stratum II Ahab zugeordnet (History, S. 267).

[239] History, S. 267.

[240] Vgl. History, S. 267.

[241] History, S. 271.273.

champion of Baalism represents a tendency noticeable elsewhere in the Scriptures-namely, to see the queen, the queen mother, or foreign wives as the source of royal apostasy. (Compare the role of the foreign wives in the I Kings presentation of Solomon, for example, and of the queen mother in the presentation of Asa's reign; I Kings 11:1–8; 15:13.)"[242]

Die Nachrichten über den Einfluß der Isebel werden hier mit den Nachrichten über die Frauen Salomos und der Königsmutter Maacha in einen Zusammenhang gebracht. Anders als etwa bei TIMM[243] dienen diese Angaben jetzt aber zunächst[244] nicht zur Illustration und Rekonstruktion der *historischen* Machtbefugnisse dieser Frauen am Königshof, sondern sie werden zunächst einmal auf der literarischen Ebene als Zeichen einer Tendenz gedeutet. Im folgenden wird jedoch zu untersuchen sein, ob die von MILLER und HAYES herangezogenen Parallelstellen tatsächlich bereits auf der literarischen Ebene als solche zu betrachten sind und für die Deutung der Nachrichten über Isebel herangezogen werden müssen: während zu der Darstellung der fremden Frauen am Hofe Salomos sicherlich Parallelen bestehen, ist die Königsmutter Maacha zunächst nur durch die Fremdgötterverehrung mit der Gestalt der Isebel verbunden. Als Unterstützerin des Baalskultes begegnet Isebel in den biblischen Texten gerade nicht in ihrer späteren Rolle der Königsmutter, sondern zu einer Zeit, als Ahab noch lebt.

Obwohl die biblischen Quellen nicht als objektive Berichterstattung herangezogen werden können, weisen sie für MILLER und HAYES dennoch auf einen ernsthaften Konflikt zwischen JHWH und Baal im 9. vorchristlichen Jahrhundert hin, der eventuell auch verantwortlich gewesen sei für den Untergang der Dynastie Omri.

Vordergründig sei es in diesem Konflikt darum gegangen, ob sowohl der Baalskult als auch die JHWH-Verehrung eine wichtige Rolle im offiziellen Reichskult spielen sollten.

Mit Blick auf die Frage des Verhältnisses von Text, archäologischem Befund und Historie soll die Vorgehensweise der beiden Forscher hier genauer betrachtet werden, da die auf den ersten Blick so schlüssigen Folgerungen auf den zweiten Blick einer gewissen Problematik nicht entbehren.

Unter der Überschrift „A New Capital at Samaria"[245] werden die bisherigen Ergebnisse der Ausgrabungen in Samaria kurz vorgestellt und der massive Palastkomplex Ahab zugeordnet. In dem Abschnitt „Omri and Ahab as Builders"[246] wenden sich die Autoren nach einem Hinweis auf die biblischen Nachrichten zur Bautätigkeit Omris und Ahabs nochmals[247] dem archäologischen Befund zu: „Both Omri and Ahab are re-

---

[242] History, S. 273.

[243] Vgl. Dynastie, S. 290; S. 292, Anm. 15. Die Angabe zu Maascha erscheint bei TIMM im Zusammenhang der These eines Gebira-Amtes.

[244] S. dazu unten.

[245] History, S. 266f.

[246] History, S. 270f.

[247] Vgl. auch den Abschnitt über Samaria (History, S. 266–267), wo auf die Ausgrabungen in Sebastiyeh eingegangen worden war.

membered in I Kings for their building activities: Omri for founding and fortifying Samaria, and Ahab for building a temple of Baal in Samaria, an ‚ivory house', and other cities (I Kings 16:24, 32; 22:39)."[248]

In diesem Zusammenhang muß auffallen, daß die Skepsis, welche die beiden Autoren mit Blick auf die historische Verwertbarkeit der biblischen Texte äußern, sich allem Anschein nach nicht auf die Baunotizen bezieht, denn sie werden als historische Nachrichten betrachtet. Nun weisen alle archäologischen Befunde auch tatsächlich auf eine große Bautätigkeit zur Zeit der Omriden und eine große Prosperität hin und es ist ohne Zweifel angemessen, die biblischen Nachrichten und die Ergebnisse der Archäologie zusammenzubringen und gerade auch aus dem archäologischen Befund historische Schlüsse zu ziehen. Dennoch müßten auch diese Baunotizen zunächst einer kritischen Sicht unterworfen werden, vor allem auch dann, wenn es keinen entsprechenden archäologischen Befund gibt. Dieses ist der Fall bei dem Baalstempel in Samaria, für den es archäologisch keinen Hinweis gibt und aufgrund des Textbefundes der Verdacht besteht, die Baunotiz sei erst redaktionell in die Texte eingetragen worden. Dieser Tatbestand wird von MILLER und HAYES nicht problematisiert. Der archäologisch nachweisbare Gebäudekomplex scheint mit Blick auf die historische Rekonstruktion auf der selben Ebene zu liegen wie der archäologisch nicht nachweisbare Baalstempel.

Der in den Königebüchern geschilderte Konflikt sei dabei nur die ‚Spitze des Eisbergs' und weise auf einen tiefen Riß in der israelitischen Gesellschaft hin. Der Protest gegen den Baalskult sei ein Protest gegen die soziale und ökonomische Ungerechtigkeit, die man mit der omridischen Politik in Verbindung gebracht habe. Viele Menschen hätten Teil gehabt an dem Wohlstand, der infolge der omridischen Politik der Allianz zwischen Israel, Juda und Phönizien über das Land gekommen sei. Allerdings habe die Bevölkerung der kleinen Dörfer auf dem Land gerade keinen Anteil an diesem Reichtum gehabt und somit habe sich der Riß in der Bevölkerung zwischen den Armen auf dem Land und den Reichen in der Stadt zur Zeit der Omriden vertieft.

Darüber hinaus seien die Omriden als Herrscher in Erinnerung gewesen, die in einer überheblichen Art und Weise Ungerechtigkeiten begingen. Die Geschichte um den Weinberg Nabots, wenn auch als historische Fiktion aus einer späteren Zeit stammend, „provides a glimpse of how the Omrides were remembered and typified in later years"[249].

Der Kampf zwischen Baal und JHWH sei also nur ein Aspekt der Auseinandersetzungen zwischen der reichen Oberschicht und dem Königshaus einerseits und der übrigen Bevölkerung andererseits gewesen, da sich auf dem Land die traditionellsten und konservativsten JHWH-Anhänger gefunden hätten, während in den Städten der ausländische Einfluß stark gewesen sei. „It is easy to see how Ahab's association with Phoenician Baalism, particu-

[248] History, S. 270.
[249] History, S. 274.

larly his marriage to a foreign, Baal-worshiping wife and construction of a Baal temple in the capital city, became symbolic of all that was disliked about the Omride dynasty."[250] Die Heirat zwischen Ahab und Isebel ist also an sich kein Problem, sondern wird zum Symbol.

Nach HAYES und MILLER muß dabei unsicher bleiben, ob Ahab mit dem Baalstempel lediglich einen Kult für seine ausländische Frau installierte oder ob er den Baalskult in den Rang eines offiziellen Kultes erheben wollte. Gruppen um Elia hätten gegen das Königshaus aufgerufen und darauf habe das Königshaus reagiert; die Eliaerzählungen spielten darauf an, wenn von der Verfolgung der JHWH-Priester (I Reg 18,4) und Elias Mobilisierung zur Tötung der Baalspriester berichtet wird (I Reg 18,40; 19,1–3).

Auch in diesem Zusammenhang wird nicht deutlich, wie die Autoren hier den historischen Wert der biblischen Überlieferung bestimmen. War oben mit Blick auf die ausländischen Frauen des Salomo eine Tendenz in der biblischen Überlieferung aufgezeigt worden, so gilt es in diesem Zusammenhang als historisch, daß Salomo für seine Frauen Heiligtümer fremder Götter errichten ließ. War oben der biblischen Überlieferung mit Skepsis begegnet worden, so werden jetzt Einzelheiten dieser Überlieferung doch wieder in einem gewissen Rahmen als historische Tatsachen reklamiert, wenn aus den obengenannten Textelementen auf eine Reaktion des Königshauses geschlossen wird. Was in dieser historischen Rekonstruktion nun keinen Platz mehr hat, ist die Gestalt der Isebel. In den Texten ist sie für die Verfolgung der JHWH-Propheten und Elias verantwortlich, die beiden Autoren formulieren dagegen bewußt unpersönlich.

Der Konflikt des 9. vorchristlichen Jahrhunderts besteht für HAYES und MILLER nicht in einer Auseinandersetzung zwischen Israel und Kanaan, sondern zwischen Arm und Reich. Damit werden die biblischen Texte vor einem Hintergrund gedeutet, den sie selbst nicht thematisieren. Hier ist es in erster Linie die Archäologie, die den Schlüssel für die Interpretation der Epoche bietet, da die Ergebnisse der Ausgrabungen für HAYES und MILLER auf einen großen Reichtum zur Zeit der Omriden hinweisen.

Soll die Darstellung von HAYES und MILLER in methodischer Hinsicht bewertet werden, darf man nicht vernachlässigen, daß die Interpretation, es habe aufgrund des Reichtums in den Städten und des nicht vorhandenen Reichtums auf dem Land Konflikte gegeben, nichts anderes ist als eine mögliche Interpretation des archäologischen Befundes. Die Prosperität in den Städten läßt sich archäologisch nachweisen, ein daraus resultierender Konflikt jedoch nicht.

[250] History, S. 274.

Dennoch ist mit Blick auf die hier vorliegende Darstellung zunächst einmal bemerkenswert, daß die Archäologie mit hinzugezogen wird, um die Verhältnisse *innerhalb* des Staates Israel zu beleuchten. Dabei geraten die Autoren jedoch durch ihre von außen heran getragene Deutung eines sozialen Konfliktes in die Gefahr, die biblischen Texte in einer fast beliebig zu nennenden Weise zu relativieren.

Isebel tritt in der Darstellung von MILLER und HAYES sehr weit in den Hintergrund und als historische Gestalt deutlich zurück. Die biblischen Erzählungen werden auf der Folie einer Tendenz in den biblischen Texten gedeutet und die Nachrichten in der Konkretion, wie die biblische Überlieferung sie bietet, relativiert. Gewann Isebel in älteren Darstellungen ihr Profil auf dem Hintergrund einer Auseinandersetzung zwischen Israel und Kanaan oder zwischen JHWH und Baal, so wird sie nahezu farblos, wenn diese Auseinandersetzung nicht mehr als Deutungsschema an die Texte heran getragen bzw. als ‚Spitze des Eisbergs' eines völlig anders gearteten Konflikts bewertet wird.

III.1.3.3 Isebel als literarische Gestalt – J. Alberto Soggin

Der Italiener J. Alberto SOGGIN beginnt seine vorsichtig als ‚Einführung' bezeichnete Geschichte Israels und Judas nach kurzen Thesen über das Land Israel mit methodischen Überlegungen. Ohne diese Überlegungen im einzelnen hier nachzeichnen zu können, sei doch in diesem Zusammenhang erwähnt, daß SOGGIN den monotheistischen Hintergrund, den er zur „Blütezeit israelitischer Geschichtsschreibung"[251] annehmen möchte, als ein deutliches Unterscheidungskriterium zur Geschichtsschreibung anderer Völker wertet. Den Anfang der israelitischen Geschichtsschreibung möchte er dabei trotz verschiedener Bedenken in die Zeit des salomonisch–davidischen Großreiches datieren.

In seiner Auseinandersetzung mit der omridischen Epoche setzt sich SOGGIN in einem Abschnitt über die Neugründung Samarias kurz mit den Ausführungen ALTS und DONNERS auseinander und bezweifelt, daß die These eines nach kanaanäischem Recht erworbenen Hügels, der neben Jezreel eine zweite Hauptstadt dargestellt haben soll, stichhaltig sei: „dies heißt, *obscura per obscuriora* zu erklären, da man von kanaanäischem Recht wenig oder überhaupt nichts weiß."[252]

Bei einer kritischen Betrachtung der Elia- und Elisa-Überlieferung[253] stellt SOGGIN eine Spannung zwischen dem Hof und seiner religiösen Politik ei-

[251] SOGGIN, Einführung, S. 26.

[252] Einführung, S. 141.

[253] SOGGIN spricht davon, die Elia und Elischaüberlieferung aus ihrem „folkloristischen und le-

nerseits und den Propheten andererseits fest. Obwohl nicht leicht nachzuweisen sei, ob es solch eine Spannung gegeben habe, so könnte man sie doch mit der monotheistischen Haltung der Propheten in Zusammenhang bringen: Wenn sich auch die israelitische Religion im großen und ganzen in dieser Zeit kaum von der kanaanäischen unterschieden haben soll, so rechnet SOGGIN doch mit einer Gruppe, die eine ‚JHWH-allein-Haltung' vertrat. Die Vorstellung eines Konflikts zwischen den beiden Volksgruppen Israel und Kanaan weist SOGGIN dagegen von der Hand. Wenn es eine Differenzierung der beiden Ethnien je gegeben habe, so sei sie sicherlich im 9. vorchristlichen Jahrhundert bedeutungslos geworden.

Isebel wird von SOGGIN mit Josephus als die Tochter Ittobaals von Tyrus angesehen, die Überlegungen TIMMS finden auch hier keine Aufnahme. *„Die Ruhmlose"*, so wird ihr Name leider ohne Angabe von Gründen von SOGGIN übersetzt, wird von ihm in einem eigenen, wenn auch sehr kurzen Abschnitt behandelt. Er bezweifelt, daß es sich bei diesem Namen um einen wirklichen Personennamen gehandelt habe. Die ihr zugeschriebenen Befugnisse sind für SOGGIN auf jeden Fall „merkwürdig"[254]. „Ist es möglich, daß es sich auch hier um eine literarische, mit einer anonymen phönizischen Frau Ahabs in Verbindung gebrachte Gestalt handelt, der man alle Art von Verbrechen zuschrieb? Vieles spricht dafür."[255]

Bei den Überlegungen von LEMCHE sowie HAYES und MILLER war der historische Gehalt der Aussagen über Isebel in weiten Teilen relativiert worden. SOGGIN geht einen Schritt weiter und überlegt, ob es sich bei der Gestalt der Isebel nicht ganz um eine literarische Gestalt handeln könnte.[256]

Leider sind seine Ausführungen zu knapp, als daß es möglich wäre, sich angemessen damit auseinanderzusetzten. Dennoch sei hier angemerkt, daß für die These einer rein literarischen Gestalt zunächst einmal Hinweise gefunden werden müßten. Ebenso wie nachgewiesen werden müßte, inwieweit Texte oder Textelemente als *‚historisch'* zu klassifizieren sind, müßte umgekehrt vor dem Hintergrund einer Arbeit zur Geschichte Israels – und nicht anders will SOGGIN sein Werk verstanden wissen – auch der Nachweis geführt werden, daß die Texte *‚unhistorisch'* sind. Hier gälte es Nachweise für das eine oder andere zu erbringen.

---

gendären Zusammenhang herauszuschälen" (Einführung, S. 143). Wie er sich solche ein Vorgehen vorstellt, gibt er leider nicht an.

[254] Einführung, S. 145.

[255] Einführung, S. 145.

[256] Stärker differenzierend SOGGIN, Jezabel, S. 453f.

III.1.3.4 Noch einmal Isebel als Gebira – Gösta W. Ahlström

Die ausführliche und gründliche Darstellung des Skandinaviers Gösta W. AHLSTRÖM „The History of Ancient Palestine" wurde posthum von Diana EDELMAN herausgegeben.

In Rahmen seiner umfangreichen und kenntnisreichen Geschichte Israels legt AHLSTRÖM eine ausführliche Analyse der omridischen Epoche vor,[257] deren Schwerpunkt auf der Betrachtung der internationalen Beziehungen im 9. vorchristlichen Jahrhundert liegt. Nicht zuletzt zeichnet sich die Darstellung AHLSTRÖMS dadurch aus, daß sie auch das Vorhandensein der Redaktion ernsthaft und nachdrücklich in den Blick nimmt.[258] Die Hochzeit von Ahab und Isebel, der Tochter des tyrischen Königs Ittobaal[259], und die Aufnahme verstärkten Handels mit Tyrus sieht AHLSTRÖM vor dem Hintergrund einer Eindämmung des aramäischen Einflusses. Mit dem Handel sei der Wohlstand nach Israel zurückgekehrt, die Neugründung Samarias sei auf dem Hintergrund der friedlichen Beziehungen mit dem Norden und dem Süden zu verstehen;[260] die Rekonstruktion einer Verfaßtheit Samarias als Staat im Staate und die Unterscheidung von israelitischem und kanaanäischem Recht führt jedoch laut AHLSTRÖM zu der Vorstellung eines ‚schizophrenen' Staates.[261] Die Verbindung zwischen Israel und Tyrus sei unter Ahab fortgeführt worden, „which would be natural to expect because of his marriage to the strongwilled princess from Tyre, Jezebel."[262] Der Name Isebel, von AHLSTRÖM mit Blick auf die Siegelpublikation AVIGADS mit „no glory"[263] übersetzt, sei zudem eine bewußt falsche und negativ konnontierte Bezeichnung.[264]

Die Texte der Elia– und Elisaüberlieferung können laut AHLSTRÖM nicht zur historischen Rekonstruktion herangezogen werden, da sie erst in einer späteren Zeit entstanden sind. „The D-historian has used these traditions for the sole purpose of devaluating Ahab. [...] His main purpose has been to depict Ahab and his entourage as Baal worshippers, which nobody should be, and to highlight Jezebel's bad influence upon king, court and religious lead-

---

[257] Vgl. AHLSTRÖM, History, S. 569ff.

[258] Wie jedoch bei anderen Arbeiten innerhalb der Gattung der Geschichte Israels auch, bietet AHLSTRÖM nicht zuerst eine Analyse der biblischen Überlieferung, sondern läßt im Laufe seiner Darstellung verschiedene Bemerkungen einfließen.

[259] AHLSTRÖM läßt jedoch offen, ob Ittobaal nicht auch der König von Sidon gewesen sein könnte, vgl. History, S. 571, Anm. 2.

[260] Vgl. History, S. 572.

[261] Vgl. History, S. 572f., Anm. 4.

[262] History, S. 574.

[263] Vgl. History, S. 574, Anm. 3.

[264] Vgl. auch History, S. 574, Anm. 3.

ers. [...] The whole reign of king Ahab is given the colour of a religious contest."[265]

Nach AHLSTRÖM mag es historische Elemente gegeben haben, die den Autor hier inspirierten. So habe Ahab wahrscheinlich dem Baal einen Tempel gebaut, wobei die biblische Überlieferung es so darstellt, daß es sich um den *einheimischen* Baal handelt, unter den Ahab sich gebeugt habe – und viele Forscher seien der biblischen Überlieferung hier gefolgt.[266] Für AHLSTRÖM muß es sich bei dem Baal um einen ‚importierten' Baal gehandelt haben; er bietet verschiedene Identifikationsmöglichkeiten,[267] läßt diese Frage letztlich jedoch offen. Der biblische Verfasser wollte etwa mit der Geschichte am Karmel in I Reg 18 JHWH glorifizieren, sein Gegner sei dabei eigentlich nicht von Interesse gewesen. Elia sei von dem biblischen Verfasser als Sprecher für seine Ideologie ausgesucht worden, dargestellt als Führer einer Opposition, „a champion of the writer's own Yahweh faith"[268]. Auffallenderweise fände sich allerdings in I Reg 18 keine Polemik gegen Mazeben und Ascheren oder Bamot, die Kardinalpunkte der späteren Kritik.

AHLSTRÖM hält es für möglich, daß Isebel – ähnlich wie die Frauen Salomos – einen Tempel in ihrem neuen Palast gehabt habe. Vielleicht sei sie als eine Frau von großem Einfluß auf den König und den Hof in Erinnerung geblieben, die selbst eine strenge Anhängerin ihres phönizischen Gottes gewesen sei. Als Gebira mit eigener Verwaltung[269] sei ihr Einfluß gewachsen, und so sei die Erzählung über Nabots Weinberg in die Zeit Jorams einzuordnen. Dabei warnt AHLSTRÖM davor, aufgrund dieser einzelnen Geschichte die Schlußfolgerung zu ziehen, daß die israelitischen Führer korrupt gewesen seien.

Interessant ist in diesem Zusammenhang, wie AHLSTRÖM die Ebenen in der Darstellung wechselt. Bewegt er sich mit Blick auf das historische Wirken Isebels zu Lebzeiten Ahabs auf der Ebene der Mutmaßung, so scheint er mit Blick auf Isebels vermeintliches Wirken zur Zeit ihres Sohnes auf festem Boden zu stehen, dessen Fundament nicht zuletzt die These eines Gebira-Amtes darstellt. Damit wird aber auch hier eine Deutung von außen an die Texte heran getragen; darüber hinaus bleibt auch AHLSTRÖM den Nachweis

---

[265] History, S. 585.

[266] „This has been presented in such way as to make it seem that the king and the court, in other words, the state, had succumbed to the worship of the indigenous Baal (and scholars continue to the trap. Unfortunately the OT writer does not say which Baal he refers to-that would have been to give away the ‚weapon'" (History, S. 585).

[267] Vgl. History, S. 586.

[268] History, s. S. 586.

[269] AHLSTRÖM beruft sich hier auf MOLIN, Stellung, S. 161ff. und DONNER, Art, S. 195ff. sowie seinen eigenen Beitrag in „Aspects of Syncretism", S. 57ff.

schuldig, warum eine Geschichte wie die über Nabots Weinberg, in der Isebel in erster Linie durch Einflußnahme auf ihren Ehemann agiert und ihr gerade *keine* eigenen Befugnisse zugebilligt werden, auf dem Hintergrund einer historischen Situation einige Jahrzehnte später entstanden sein soll, in der Isebel große Machtbefugnisse besaß.

Der biblische Verfasser möchte laut AHLSTRÖM glauben machen, daß zur Zeit der Omriden die JHWH-Verehrung unterdrückt worden sei. Die JHWH-Religion zur Zeit der Omriden habe aber die Verehrung anderer Götter nicht ausgeschlossen: alle Götter der Nation haben zu JHWHs göttlichem „assembly and kingdom“[270] gehört. „As the official leader of the state cult, the king's duty as the vice-regent of his god was to see that the divine realm and the earthly kingdom, its representative was rightfully governed, which also included the rituals of the royal sanctuaries. That the later ‚historiographer‘ had other ideas was his problem.“[271]

Anders als für SOGGIN stellt für AHLSTRÖM Isebel eine durchaus historische Gestalt dar, lediglich ihr Name ist eine späte Deutung. Die Vorstellung eines Gebira-Amtes ist auch hier das Fundament der Interpretation der historischen Isebel, allerdings ist AHLSTRÖM aufgrund seiner differenzierten Beurteilung der omridischen Epoche etwas zurückhaltender als etwa STECK. Die grundsätzliche Problematik bei der Annahme eines solchen Amtes bleibt jedoch bestehen, denn nicht zuletzt kann auch AHLSTRÖM nicht überzeugend darlegen, daß die Geschichte von Nabots Weinberg aus einer Zeit stammt, in der Isebel ein solches Amt innehatte.

III.1.3.5 Jezebel Through the Ages – Janet H. Gaines

1999 legte die jüdische amerikanische Literaturwissenschaftlerin Janet H. GAINES die erste Monographie zu der Gestalt der Isebel mit dem Titel „Music in the Old Bones – Jezebel Through the Ages“ vor. Gilt ihr Interesse vorrangig der Rezeption der biblischen Isebelgestalt in der (modernen) englischen und amerikanischen Literatur, so stellt sie im ersten Teil ihres Buches auch Überlegungen zur biblischen Überlieferung und der historischen Isebel vor.[272]

Zwar betont GAINES, daß es sich bei dem biblischen Bild um eine ‚deuteronomistische‘ Darstellung handelt. Sie behandelt den Text aber faktisch nahezu durchgehend auf einer synchronen Ebene und hält einen Großteil der hier begegnenden Nachrichten für historisch, wenn auch in ihrer Sichtweise

[270] History, S. 588.
[271] History, S. 588.
[272] GAINES, Music, S. 3–93. Die Ergebnisse dieses ersten Teils hat GAINES in dem im Jahr 2000 erschienenen Aufsatz „How bad was Jezebel?“ zusammengefaßt publiziert.

gefärbt.[273] Daher ergreift sie eindeutig Partei für Isebel und plädiert für ein ‚re-reading' der biblischen Erzählungen „from the queen's vantage point"[274].

GAINES' Darstellung wird durch die Konstruktion von Gegensätzen bestimmt. So steht die Phönizierin Isebel, in deren Religion sowohl Göttinnen als auch Götter verehrt wurden, dem „male-dominated Israel" gegenüber – „land of strong patriarchs and a lone masculine deity".[275] Vor diesem Hintergrund wurde sie laut GAINES zu einem Sündenbock „for misogynistic biblical writers who tagged her as the primary force behind Israel's apostasy"[276]. Dabei hätten die ‚Deuteronomisten' gehofft, daß Isebels Tod auch den letzten Atemzug der Göttin repräsentiere.[277]

Isebel, gesegnet mit großer Intelligenz und administrativem Geschick, sei von Haus aus mit einem anderen Modell von Königtum aufgewachsen als es in Israel beheimatet war[278] und habe mit Ahab ein „genuine husband-and-wife team"[279] gebildet.

GAINES geht davon aus, daß seit der nomadischen Zeit in Israel der männliche, eifernde JHWH als einziger Gott verehrt wurde „who needs no assistance from a female consort in order to generate life"[280]. Mit der Seßhaftwerdung seien die Israeliten mit der Religion Kanaans in Kontakt gekommen, in welcher der Fruchtbarkeitsgott Baal eine bedeutende Rolle gespielt habe – „Baal was the deity representing free love [...]. Prostitution of women and men was considered a way to honour a fertility deity."[281]

Laut GAINES habe Isebel sich möglicherweise wie eine Art Missionarin gefühlt, als sie als junge Prinzessin in das israelitische Hinterland gekommen sei und versucht habe, den Israeliten ihre phönizische Religion und vor allem die Verehrung der weiblichen Gottheit Astarte näher zu bringen und damit einen ‚religiösen Pluralismus' zu installieren.[282] Als Isebel nach Israel kam, habe sie ihre Priester und Propheten mitgebracht. „Worshipping alien deities does not begin or end with Jezebel, but her reign is certainly a high

---

[273] Auch ein Teil der rabbinischen Überlieferungen wird von GAINES für ihre Überlegungen herangezogen.

[274] GAINES, Jezebel, S. 13.

[275] Music, S. 3.

[276] Music, S. 3.

[277] Music, S. 6.

[278] Vgl. Music, S. 9.

[279] Music, S. 12.

[280] Music, S. 31. Neuere Thesen zur Religionsgeschichte und zur Geschichte Israels werden von GAINES nicht zur Kenntnis genommen.

[281] Music, S. 32.

[282] Vgl. Music, S. 34.

watermark for the influence of Baal."[283] Gegen dieses Bestreben sei Elia auf den Plan getreten.

Die Erzählung über Nabots Weinberg[284] weise auf, daß Isebel einerseits kein Verständnis für die israelitische Rechtstraditionen zeige. Gleichzeitig betont GAINES jedoch die Mitverantwortung Ahabs als Monarchen.

In der Erzählung II Reg 9.10 wird Isebel von den (dtr.) Erzählern in den Farben der Frau im Fenster gezeichnet. „Jezebel at the windows conjures up images of the marzeah [...], which was a social and religious institution for property – owning families who worshipped specific pagan deities. [...] The celebrations included sacral sexual orgies as part of the ritual."[285] Isebel wisse, daß sie von Jehu keine Gnade zu erwarten hat, und trete ihrem Mörder würdevoll entgegen.

„Why is she damned through the ages? She is sentenced by a religious tribunal loyal to a single, masculine deity. Since the revolution against Jezebel's family is conducted in the name of God, she faces a type of ancient inquisition."[286]

Das Besondere an der Arbeit von GAINES ist ihre bewußte Parteinahme für Isebel, die Stärke ihrer Arbeit liegt in ihrem zweiten Teil, in dem sie sich mit der Wirkungsgeschichte der biblischen Gestalt beschäftigt. Die Problematik ihrer historischen Rekonstruktion ergibt sich vor allem aus der Konstruktion von Gegensätzen, die der Religionsgeschichte Israels nicht gerecht werden, und der Tatsache, daß sie die Texte zu flächig als ‚deuteronomistische' Literatur behandelt, ohne hier zu differenzieren oder weitergehende Konsequenzen für die historische Rückfrage zu ziehen.

III.2 Bilanz und Perspektiven

Die Interpretation der Gestalt der Isebel wird in einem besonderen Maße von der Gesamtkonzeption der einzelnen Untersuchungen über die Epoche der Omriden bestimmt. Ist die Abhängigkeit von Tyrus der Schlüssel zum Verständnis dieser Epoche, so wird ihre Rolle als Tochter des Königs Etbaal, also über ihren Vater definiert (ŠANDA) und Isebel mit Blick auf die Außenpolitik auch selbst als kluge Politikerin dargestellt. Wenn die Bereinigung des problematischen Verhältnisses von Israel und Kanaan als der Schlüssel für das Verständnis bestimmt wird (ALT), so wird Isebel in dieser Darstel-

[283] Music, S. 12.
[284] Vgl. Music, S. 56ff.
[285] Music, S. 93, hier bezieht sich GAINES auf BEACH, Ivories, S. 94.
[286] Music, S. 93.

lung primär als die Kanaanäerin gezeichnet. Liefern die außenpolitischen Verhältnisse den Schlüssel für das Verständnis der omridischen Epoche, so wird ihre Position vor diesem Hintergrund gedeutet (NOTH).[287]

Die synchrone Analyse hat herausgestellt, daß das biblische Bild der Isebel kein einheitliches, sondern sehr facettenreich ist. Die vorliegende Analyse der Forschung kann deutlich machen, daß das hier zu entdeckende Panorama der rekonstruierten historischen Isebel nicht zuletzt auch dadurch bestimmt wird, daß *eine* dieser vielen Facetten – Tochter eines skrupellosen Vaters (ŠANDA), verführerische Ehefrau (EWALD) oder mächtige Königsmutter (STECK, DONNER, AHLSTRÖM) – in den Vordergrund gestellt und dabei auch zum Deutungsschlüssel der anderen Textstellen wird.

Auch hat die synchrone Analyse ‚Leerstellen' des literarischen biblischen Textes aufgezeigt. Die Analyse der Forschungsliteratur macht deutlich, wie die verschiedenen ‚Leerstellen' des biblischen Textes in unterschiedlicher Weise durch historische Überlegungen und/oder außerbiblische ‚Quellen' geschlossen werden.

Dabei zeigt sich mit Blick auf die Gestalt der Isebel, wie gegenüber den außerbiblischen Quellen im Vergleich mit den biblischen Texten oft eine weitaus weniger kritische Haltung eingenommen wird. So werden Angaben bei Josephus Flavius unkritisch miteinander verbunden und dann mit den biblischen Angaben kombiniert, bzw. diesen gar die Priorität eingeräumt, ohne daß erstere nachdrücklich in ihrer Historizität in Zweifel gezogen wurden. Interessant für die Auseinandersetzung mit der Gestalt der Isebel sind hier nicht nur die religionsgeschichtlichen Implikationen einer Herkunft aus Tyrus oder Sidon mit Blick auf die Frage, um welchen Baal es sich gehandelt haben könnte, sondern auch, welche Spekulationen über das Wesen und den Charakter der Isebel auf dem Hintergrund der Angaben des Josephus ihren Raum bekamen.

Auch das Amt einer גבירה, wird ebenfalls höchst unkritisch herangezogen, die ‚Leerstellen' zu füllen (STECK, DONNER, AHLSTRÖM). Damit wird eine Prämisse als externer Deutungsschlüssel an die biblischen Texte herangetragen, die sich vor allem auf außerbiblische Nachrichten stützt, denn das Alte Testament kennt zwar den *Begriff* גבירה, konturiert das *Amt* einer Gebira jedoch nicht. Hier ist weiterer Klärungsbedarf gegeben.

Vor allem bei den Arbeiten jüngeren Datums zeigt sich eine Tendenz, Isebels Verantwortung für die Ereignisse während der Omridenzeit zu relativie-

[287] Allerdings ist in diesem Zusammenhang zu erwähnen, daß die Eindeutigkeit der Deutungen im Laufe der Zeit abnimmt und die späteren Arbeiten verstärkt verschiedene Faktoren in die Deutung aufnehmen.

ren, indem, wie etwa von TIMM, der Handlungsspielraum einer (ausländischen) Königsgattin im 9. vorchristlichen Jahrhundert als ein sehr begrenzter verstanden und dargestellt wird. In diesem Zusammenhang wird zu prüfen sein, inwieweit Nachrichten über andere Frauen an den Königshöfen herangezogen werden müssen. Dabei ist zunächst zu überlegen, welche Texte hier tatsächlich vergleichbar sind; darüber hinaus muß die Frage gestellt werden, auf welcher Ebene überhaupt ein Vergleich stattfinden kann. Gibt es Texte, die tatsächlich zur Rekonstruktion historischer Begebenheiten herangezogen werden können (so TIMM), oder sind diese Texte primär Hinweise auf eine gemeinsame tendenziöse Redaktion (so MILLER und HAYES)?

Die Überlegungen ALTS sind so prägend gewesen, daß sich von den bisher analysierten Beiträgen vor allem die deutschsprachige Forschung (vgl. HERRMANN und DONNER) nicht davon gelöst hat und der Dualismus zwischen *‚Israel‘* und *‚Kanaan‘*, wenn auch modifiziert, so doch grundlegend die Interpretation der Texte bestimmt. Diese These ALTS von einem Gegensatz, der sich in dieser Weise *nicht* in den biblischen Texten findet, wird zum Hintergrund, auf dem die Gestalt der Isebel gedeutet wird und vor dem sie Farbe gewinnt (vgl. dagegen die Darstellung von HAYES und MILLER, SOGGIN und AHLSTRÖM). Vorstellungen von einem ‚kanaanäischen‘ Bodenrecht, das sich von dem ‚israelitischen‘ grundlegend unterscheidet, finden in den Überlegungen ALTS ihre Grundlage wie auch die Deutung Isebels vor dem Hintergrund des ‚kanaanäischen‘ Königsrechts.[288]

Die Außenpolitik, d. h. das Verhältnis zu den umliegenden Staaten, rückt stärker in das Interesse der Darstellungen (vgl. etwa HAYES und MILLER). Zum einen mag das daran liegen, daß in der Diskussion um die Rekonstruktion einer ‚Geschichte Israels‘ als Grundtenor die Forderung nach der ‚Absicherung‘ der biblischen Überlieferung durch außerbiblische Quellen in den Vordergrund tritt.[289] Zum anderen war die nachdrückliche Auseinandersetzung mit dem Wesen der omridischen Innenpolitik innerhalb des deutschen Kontextes zuerst von dem oben erwähnten Dualismus im Sinne ALTS geprägt. Steht aber die Außenpolitik im Zentrum des Interesses und nicht mehr die Verhältnisse innerhalb des Staates, dann gerät auch die Gestalt der Isebel immer mehr zum Randthema.

In den jüngeren Arbeiten rückt immer deutlicher das Vorhandensein größerer (dtr.) Textbestandteile in den Fokus der Darstellung. War in den frühe-

---

[288] Dabei ist zu beobachten, daß ‚Kanaan‘ von vielen Forschern abwertend betrachtet wird und die Seite des Konfliktes darstellt, mit der sich die Exegeten – der dtr. Sichtweise mehr oder weniger verhaftet – gerade *nicht* identifizieren. Wenn Isebel nun auf der Seite Kanaans steht, dann steht sie damit auf der ‚falschen‘ Seite, so daß eine negative Wertung gleichsam vorgegeben ist.

[289] Vgl. dazu beispielsweise die einzelnen Beiträge in dem von GRABBE herausgegebenen Sammelband „Can a ‚History of Israel‘ be written“.

ren Arbeiten die Annahme einer Redaktion der Königebücher nahezu einzig und allein als eine Art Lippenbekenntnis zu sehen, d. h. ohne Auswirkung auf die historische Interpretation der Texte geblieben, so gewinnt sie in den jüngeren Darstellungen zumindest formal eine größere Bedeutung. Dabei werden jedoch die Kriterien zur Unterscheidung von ‚Redaktion' und ‚Tradition' in den hier untersuchten historisch interessierten Arbeiten so gut wie gar nicht faßbar und ein Großteil der Überlegungen bleibt unscharf. Wenn nun in dem folgenden Kapitel stärker das literarische Wachstum der Texte und die These eines ‚Deuteronomistischen Geschichtswerkes' näher betrachtet werden (IV.1.), ist im Anschluß daran die Frage nach ‚Redaktion' und ‚Tradition' neu zu untersuchen (IV.2.).

In den analysierten Untersuchungen finden sich dabei kaum methodische Überlegungen, wie die Textelemente, die in der historisch-kritischen Analyse als sekundär eingeordnet werden, mit Blick auf ihre Historizität zu bewerten sind. Die Arbeiten aus dem Bereich ‚Geschichte Israels' haben dabei die Tendenz, die Texte nahezu auf einer synchronen Ebene zu lesen, bzw. auch die redaktionellen Textelemente mit Blick auf ihre mögliche Historizität wertzuschätzen (HERRMANN). Ansätze zu einer methodischen Konzeption mit Blick auf die Geschichtlichkeit der als sekundär gekennzeichneten Textelemente zeigen sich bei STECK, der in der Überlieferungsgeschichte die Zeitgeschichte gespiegelt sieht. Innerhalb seiner Konzeption haben dann jedoch wieder alle Textbestandteile einen historischen Hintergrund. Die Möglichkeit, daß auch andere Gründe zu einer Weiterbildung der Traditionen führen könnten, wird von ihm nicht thematisiert. So kann er zwar in Anlehnung an FOHRER von einem „Hass auf Isebel"[290] sprechen, der sich in der Überlieferung findet, sie ist in seiner Arbeit jedoch für diesen ‚Haß' auch ‚tatsächlich' selbst verantwortlich, da es ihre Taten und Handlungen sind, die sich in dem Überlieferungsprozeß widerspiegeln. Auch hier ist weiterer Klärungsbedarf gegeben.

Aus dem religiösen Konflikt, den die biblischen Texte schildern, wird in der neueren Forschung zunehmend ein sozialer Konflikt, einmal mit Blick auf die Verbindung mit fremden Mächten und einer nicht-israelitischen Herkunft, zum anderen auf dem Hintergrund sozialer und ökonomischer Ungerechtigkeit. In beiden Ansätzen geht die reale Bedeutung der Texte zugunsten einer symbolhaften zurück.

Insbesondere mit Blick auf die neuesten Untersuchungen ist zu fragen, was es bedeutet, den biblischen Text in seinem historischen Wert zu relativieren. Einerseits wird betont, daß die Texte ein Interesse belegen und ‚ge-

[290] FOHRER, Elia, S. 67.

färbt' sind, andererseits wird dann jedoch wieder postuliert, daß ein historischer Konflikt zwischen Elia und dem Königshaus bestanden haben muß, nur daß dieser Konflikt auf einer sozialen Ebene gedeutet wird, von der die Texte wiederum nichts berichten. Faktisch treten hier soziale Modelle als dritte Quelle neben Bibel und Archäologie.

Damit verbunden ist die Frage, welche Deutung der Rolle von Einzelpersonen in der historischen Rekonstruktion vorgenommen wird. War in früheren Arbeiten der Charakter Isebels ein Schlüssel zur Deutung der Epoche, so tritt sie etwa in der Arbeit LEMCHES in den Hintergrund. Die soziologisch orientierten Modelle relativieren sichtbar die Bedeutung einzelner historischer Gestalten.

LEMCHE und AHLSTRÖM haben in ihren Arbeiten angezweifelt, ob der Name ‚Isebel' historisch ist oder ob es sich nicht auch um eine spätere Deutung handeln könnte. Interessanterweise wurde eine entsprechende Frage mit Blick auf den Namen ‚Elia' in den vorliegenden Arbeiten nicht gestellt, obwohl solche Überlegungen sich im Zusammenhang mit seiner Gestalt ebenso anbieten. Als Gegenthese zu AHLSTRÖM und LEMCHE muß jedoch überlegt werden, ob nicht gerade der Name Isebel wie auch der Name Elia als Haftungspunkt für das Anwachsen von späteren Traditionen gedient haben kann. Nicht der Name wäre dann eine späte Deutung, sondern der historische Name wird zum Ansatzpunkt für spätere Traditionsbildung.

IV. Methodische Aspekte

IV.1 Das ‚Deuteronomistische Geschichtswerk' als Rahmen

Für die Texte aus den Königebüchern ist die Frage nach den dtr. bzw. nachdtr. Anteilen im Text eine der vordringlichsten und umstrittensten mit Blick auf ihre literargeschichtliche Einordnung. Die bisher erschienenen Untersuchungen zu den Texten über die Dynastie Omri arbeiten nicht im leeren Raum, sondern beziehen sich auf Modelle zum *‚Deuteronomistischen Geschichtswerk'*.[1]

Die zur Zeit diskutierten Modelle unterscheiden sich zum einen mit Blick auf die ihnen zugrunde liegende *Methodik*,[2] zum anderen mit Blick auf ihre Ergebnisse und hier vor allem in der Frage nach der *Datierung* und der *Ab-*

---

[1] Vgl. hierzu die Forschungsüberblicke von WEIPPERT, Geschichtswerk, S. 213–248; DE PURY u. a., Israël, S. 9–20; VEIJOLA, Deuteronomismusforschung (I), S. 273–327; ders., Deuteronomismusforschung (II), S. 391–424 und ders., Deuteronomismusforschung (III), S. 1–44. Die verschiedenen Modelle arbeiten ihrerseits mit bestimmten Voraussetzungen und unter ganz bestimmten Prämissen und sind mit Blick auf bestimmte Textbereiche erarbeitet worden. Konkrete Textbeobachtungen an einzelnen Texten wurden dann auf den Gesamttext extrapoliert. So wurden etwa das Göttinger ‚Schichtenmodell', das von SMEND initiiert wurde, oder das ‚Blockmodell' in der Nachfolge von CROSS anhand bestimmter Textkorpora entwickelt: SMEND (Gesetz, S. 494–509) hatte seinen Blick zunächst auf Jos 1 und Jdc 2 gerichtet, CROSS (Themes, S. 274–289) nahm die Königebücher in den Blick. Beide Exegeten haben ihre Überlegungen nie in einem größeren Werk, sondern lediglich in kurzen Aufsätzen vorgestellt. Ausgearbeitet und auf andere Textbereiche angewendet wurden die Ansätze von ihren Schülern und Nachfolgern.

[2] Legte NOTH – der „Vater des dtr. Geschichtswerkes" (EISSFELDT, Einleitung, S. 291) einen *überlieferungsgeschichtlichen* Ansatz zugrunde und verstand ‚seinen' Deuteronomisten als Redaktor und Autor gleichermaßen (vgl. NOTH, Studien, S. 11), so postulierten insbesondere seine Nachfolger im deutschen Sprachraum einer Erweiterung der Methodik unter verstärktem Einsatz von *Literar - und Redaktionskritik*. NOTH bestritt keinesfalls, daß „an verschiedenen Stellen das Werk von Dtr nachträglich noch im gleichen Stil weiterausgebaut worden ist" (Studien, S. 6). WOLFF (Kerygma, S. 308–324) nahm eine weitere Redaktionsschicht an und wenn er die verschiedenen Redaktionsschichten auch noch nicht benannte, so setzte doch mit seiner Beobachtung eine Tendenz in der Forschung ein. Man begann nach durchgehenden Bearbeitungen zu suchen und diese neben Sprach- und Stilhinweisen dann auch anhand eigener Aussageabsichten zu identifizieren: Das Kerygma wurde zum literarkritischen Argument. Als bewußte Rückkehr zu einem *überlieferungsgeschichtlichen* Ansatz ist die Arbeit HOFFMANNS zu verstehen, allerdings bezieht er diesen Begriff anders als NOTH ausdrücklich auch auf die mündlichen Vorstufen des Textes, vgl. dazu Reform, S. 20.

grenzung und damit verbunden nach der *Intention* der verschiedenen dtr. Bearbeitungen.[3]

In der vorliegenden Arbeit wird von der *Existenz* eines DtrG ausgegangen,[4] jedoch *kein bestimmtes Modell* seiner Entstehung vorausgesetzt. Vielmehr führt zum einen die Betrachtung der Forschung zu methodischen Konsequenzen für den Umgang mit den zu analysierenden Texten und den Kriterien, die für oder gegen eine dtr. Bearbeitung sprechen, zum anderen wird am Ende der diachronen Analyse zu prüfen sein, inwieweit die Ergebnisse der vorliegenden Arbeit die Modelle stützen oder hinterfragen.

Dabei wird sich die vorliegende Arbeit in besonderer Weise mit der These eines DtrP auseinanderzusetzen haben.

Diese Redaktionsschicht war 1972 von Walter DIETRICH benannt worden. DIETRICH eruierte in der Nachfolge Rudolf SMENDs neben dessen bereits 1971 aufgrund literarkritischer Methoden vorgestellten DtrN[5] eine dritte dtr. Schicht, die er wegen ihres In-

---

[3] Während bei dem ‚Schichtenmodell' der SMEND-Schule DtrH als Redaktor in die Zeit des Exils verortet wird, DtrP und DtrN dann zeitlich eng darauf folgen (vgl. dazu SMEND, Einleitung, S. 111ff.) – auf weitere Differenzierungen muß an dieser Stelle leider verzichtet werden –, datiert CROSS (Themes, S. 274–289) die erste dtr. Redaktion (Dtr 1) in die Zeit Joschijas und sieht hier „a propaganda work of the Josianic reformation and imperial programm" (CROSS, Themes, S. 284). Erst die zweite Redaktion (Dtr 2) wird in die exilische Zeit datiert. Damit fallen die Reaktionsschichten nicht allein zeitlich auseinander, sondern stehen sich auch inhaltlich diametral gegenüber. Die Thesen von CROSS werden im wesentlichen bestätigt durch die Arbeit NELSONs (Redaction; vgl. auch WEIPPERT, Beurteilungen, S. 301ff.), die durch eine Analyse der Königsbeurteilungen drei unterschiedliche Redaktionen herausarbeitet. Einen Kompromiß zwischen den beiden Modellen stellt u. a. MAYES (Story) vor. Er identifiziert in seinem „deuteronomistic historian" den von SMEND eruierten DtrH mit dem Dtr 1 von CROSS und in seinem „editor" den Smendschen DtrN mit dem exilischen Dtr 2. Auch er datiert damit die erste Redaktion in die Zeit Joschijas. Zahlreiche Exegeten haben sich in den letzten Jahren entweder im Anschluß an die CROSS-These oder im Anschluß an ein Kompromißmodell für eine Datierung der ersten dtr. Redaktion in die Zeit Hiskijas oder Joschijas ausgesprochen, vgl. O'BRIEN, Hypothesis auch MCKENZIE, Trouble; MOENIKES, Redaktionsgeschichte, S. 333–348; KNOPPERS, Nations; HALPERN/VANDERHOFT, Editions, S. 179ff. und PROVAN, Hezekijah.

[4] Gegen die These hat sich bereits in früheren Jahren FOHRER (Einleitung, S. 209–212, bes. S. 211 und ders., Erzähler, S. 114–123) ausgesprochen. In den letzten Jahren wurde von verschiedener Seite grundsätzliche Kritik an der These eines DtrG geübt, so etwa neben WÜRTHWEIN (Erwägungen, S. 2ff.; vgl. auch ders., ATD 11,2, S. 505ff.) 1994 WESTERMANN, (Geschichtsbücher) und 1996 KNAUF (Historiographie, S. 409ff.). Angesichts der großen Unterschiede zwischen den einzelnen Büchern halten diese Exegeten verschiedene Teilredaktionen für wahrscheinlicher. Auch EYNIKEL spricht sich gegen ein zusammenhängendes, *alle* Bücher umgreifendes DtrG aus (vgl. dazu Reform, bes. S. 357ff.); ebenfalls in Ansätzen einige Forscher, die sich im Anschluß an das Block- oder ein Kompromißmodell für eine erste dtr. (Teil-)Redaktion in der Zeit Hiskijas oder Joschijas aussprechen. Diese Anfragen sind darin berechtigt, daß es ratsam ist, Überlegungen zu einzelnen Teilbereichen des DtrG nicht zu rasch auf das gesamte DtrG zu übertragen. Allerdings ist es m. E. jedoch wahrscheinlicher, daß sich die Unterschiede zwischen einzelnen Teilbereichen des DtrG auch durch die Verschiedenheit des zugrundeliegenden Materials erklären lassen.

[5] Vgl. dazu SMEND, Gesetz, S. 494–509. Zu späterer Zeit faßte SMEND in seiner Einleitung (Entstehung, S. 111ff.) die Ergebnisse seiner Schüler DIETRICH (Prophetie) und VEIJOLA (Dynastie) zusammen, modifizierte sie und zog die zu einzelnen Büchern erarbeiteten Thesen auf das gesamte DtrG aus.

teresses an prophetischen Überlieferungen DtrP[6] nannte. Diesen Redaktor vermutete DIETRICH beispielsweise hinter Drohungen gegen israelitische Königshäuser (I Reg 16,1–4; 14,7–11; 21,20bβ–24; II Reg 9,7–10a), Drohungen (I Reg 21,19b.23) bzw. Verheißungen (II Reg 22,18–29) an einzelne Könige bzw. an Isebel und hinter verschiedenen Erfüllungsvermerken. Auch sei DtrP verantwortlich für die Aufnahme verschiedener älterer Erzählungen (I Reg 13.14.17.20.22; II Reg 1). Während der erste dtr. Redaktor DtrG als eine „Ätiologie des Nullpunkts"[7] verfaßt habe, hätte DtrP in exilischer Zeit[8] die ihm vorliegende Geschichtsdarstellung als „das Wirkungsfeld zukunftsmächtigen Prophetenwortes"[9] verstanden. Diesem Redaktor ging es also nicht um die Prophetie allein, sondern um die Verbindung von Prophetie und Geschichte, um die Rolle, die seiner Meinung nach die Prophetie in der Geschichte Israels spielte.

Die besondere Rückfrage nach DtrP ist zum einen bedingt durch die Forschungslandschaft, denn dieser ‚Baustein' des Göttinger Modells wird nicht nur bei den sogenannten Kompromißmodellen (MAYES, O'BRIEN)[10], sondern auch innerhalb des Modells in Frage gestellt (BECK)[11]. Zum anderen ist diese Frage jedoch auch deshalb zu stellen, weil für die Konturierung der Gestalt der Isebel den Elementen ‚Weissagung und Erfüllung' eine besondere Rolle zukommt und die für die vorliegende Fragestellung zu untersuchenden Texte einen Dreh- und Angelpunkt für die These eines DtrP darstellen.

Auch die Frage, inwieweit ein bereits *vordtr.* zusammengestelltes Geschichtswerk angenommen werden muß, ist mit Blick auf die vorliegenden Texte zu untersuchen.

Für Antony F. CAMPBELL stellen die Unheilsweissagungen gegen Ahab in I Reg 21,17–24 wie auch I Reg 11,31–39; 14,7–11 und die Erzählungen über die Salbung Sauls (I Sam 9,1–10,16), Davids (I Reg 16,1–13) und Jehus (II Reg 9,1–13) die Schlüsselstellen für die These einer prophetischen Redaktion („Prophetic Record" [PR]) dar. Diese Redaktion, die er in das späte 9. vorchristliche Jahrhundert datiert und den Schülern Elisas zuschreibt, habe „fidelity to Yahweh and deliverance by Yahweh". Dabei habe PR sowohl ältere Traditionen aufgenommen und umgeformt, so die Salbung Sauls, als auch eigene Texte verfaßt, wie II Reg 9,1–13.[12]

Auch CAMPBELL nimmt für diese Texte dtr. Überarbeitungen an, die eigentliche Verflechtung von Geschichte und durch Propheten überbrachtes JHWH-Wort ist für ihn allerdings bereits vordtr., und er sieht in dem „Prophetic Record" einen Vorgänger

---

[6] Zu dieser Bezeichnung gelangt DIETRICH erst im Laufe seiner Arbeit, von dem Punkt an, als er eine Abhängigkeit von DtrH feststellt (s. vor allem S. 100–102). Bis dahin spricht er von RedP.

[7] DIETRICH, Prophetie, S. 141.

[8] Terminus ante quem ist für DIETRICH DtrN, der seine redaktionelle Arbeit nur kurz nach der Rehabilitierung Jojachins vorgenommen haben könne, also ca. 560 v. Chr. (DIETRICH, Prophetie, S. 143). DtrH – als terminus post quem – endet laut DIETRICH in II Reg 25,21b und wird in die Zeit kurz nach der Eroberung Jerusalems, also ca. 580 v. Chr. datiert. Vgl. DIETRICH, Prophetie, S. 143.

[9] DIETRICH, Prophetie, S. 107.

[10] Vgl. MAYES, Story und O'BRIEN, Hypothesis. Auch das Kompromißmodell von BRAULIK (Theorien) verzichtet auf einen DtrP, dagegen macht sich CAMP (Hiskija) nachdrücklich für das Vorhandensein eines DtrP stark.

[11] Vgl. dazu BECK, Elia, S. 38–49.

[12] CAMPBELL, Prophets, S. 22ff.

der dtr. Arbeit. Der PR – der einen größeren Teil der Texte aus I Sam – II Reg 10 umfasse[13] – sei dann in einer erweiterten Form[14] von den Deuteronomisten aufgenommen worden.

Vor kurzer Zeit hat DIETRICH in einer eher skizzenhaften Darstellung seine Ergebnisse mit Blick auf einen bereits vordtr., prophetisch orientierten Textkomplex modifiziert. Er votiert für ein Geschichtswerk, zu dem ein Großteil der Prophetenüberlieferung von I Reg 17–II Reg 10 zu rechnen sei. Dieses Werk stamme aus dem 7. vorchristlichen Jahrhundert, als „die Prophetie tatsächlich zu einem der wichtigsten Träger des Widerstandes gegen die politische und religiöse Selbstauslieferung an die assyrische Fremdherrschaft" wurde und „im Spiegelbild der Omriden" die Politik des Manasse nachzeichne.[15]

Ein Blick in die Forschung macht deutlich, daß die *Datierung* der dtr. Redaktion(en) sehr umstritten ist. Vor diesem Hintergrund wird in der vorliegenden Untersuchung davon Abstand genommen, die (erste) dtr. Redaktion wie selbstverständlich in die Zeit des Exils zu datieren, wie es in der Nachfolge NOTHS und vor allem SMENDS in weiten Teilen der deutschsprachigen Forschung geschieht. Mit Blick auf die Überlegungen von CROSS und den Vertretern von Kompromißmodellen wird sich die Möglichkeit einer früheren Datierung der ersten dtr. Redaktion nicht ausschließen lassen.

Da die Entstehungsgeschichte des DtrG nicht hinreichend geklärt ist, ist es nicht möglich, sich auf die überlieferungsgeschichtliche oder auf die literarkritische Methode allein als die angemessene für den vorliegenden Textbereich festzulegen. Spannungen im Text sind nicht axiomatisch als literarkritische Hinweise zu werten, sondern müssen stets darauf befragt werden, ob sie nicht auf dem Hintergrund von unterschiedlichem Material verstehbar und damit überlieferungsgeschichtlich erklärbar sind.

In der Forschung ist zu beobachten, daß nahezu eine Korrelation zwischen Methodik und Datierung besteht. Exegetinnen und Exegeten mit überlieferungs- bzw. formgeschichtlichem Ansatz trauen den Überlieferungen in der Regel ein höheres Alter und damit verbunden eine höhere historische Wahrscheinlichkeit zu als Exegetinnen und Exegeten, welche die Texte unter dem methodischen Zugang der Redaktionsgeschichte analysieren.[16] Dabei ist zu beobachten, daß die Entscheidung, welche Methode die angemessene ist, teilweise gerade *nicht* aufgrund der zu bearbeitenden Texte, sondern aufgrund einer „theoretisch-methodischen Gesamtkonzeption"[17] gefällt wird.

---

[13] Neben den obengenannten Texten zählt CAMPBELL auch I Sam 1–3; 11*; 14,52; 15,1–35; einen Kern von II Sam 7.8; I Reg 11,26–40*; 12; 17,1; 18; 21; 22,40; II Reg 1,2–8.17aα und II Reg 9.10 zu dieser Redaktion.

[14] CAMPBELL erkennt in den Kapiteln II Reg 10–17 eine weitere Redaktion, diese stamme aus der Zeit nach dem Untergang des Nordreiches und begründe diesen mit dem Unvermögen, der „*Sünde Jerobeams*" zu widerstehen.

[15] DIETRICH, Prophetie im deuteronomistischen Geschichtswerk, S. 58. Leider geht DIETRICH bei den in der vorliegenden Arbeit zu bearbeitenden Texten kaum darauf ein, ob er hier seine älteren Thesen bestätigt oder hinterfragt sieht.

[16] S. dazu auch MOMMER, Verhältnis, S. 49.

[17] THIEL, Redaktionsarbeit, S. 150.

Grundsätzlich wird in der vorliegenden Arbeit eine ,konservative' Haltung eingenommen: Die Kohärenz des Textes sollte die Grenze jeder literar- und überlieferungsgeschichtlichen Option darstellen. Die Entscheidung für das Vorhandensein einer dtr. Redaktion wird nur dann getroffen werden, wenn Kohärenzstörungen darauf hinweisen, daß eine Bearbeitung vorliegt. Eine Entscheidung für eine dtr. Bearbeitung *allein* auf dem Hintergrund wortstatistischer Überlegungen ist abzulehnen. Dieses Vorgehen schließt nicht aus, daß die Wortstatistik wichtige und nicht zu überhörende Argumente beiträgt. Aber die methodische Richtung sei damit festgeschrieben.

Als eine Konsequenz dieser Überlegungen werden die Arbeitsschritte der Literar- und Redaktionskritik getrennt. Weitestgehend wird dabei in der Redaktionsgeschichte zu den einzelnen Teiltexten so vorgegangen, daß die in der Literarkritik eruierten Textelemente in eine relative Chronologie gebracht werden, um dann mit Blick auf die gesamte Überlieferung (Kap. VI.4.) eine endgültige Datierung vorzunehmen.

In diesem Zusammenhang sei auf eine grundsätzliche Haltung zu der Arbeit der verschiedenen, vor allem aber der dtr. Redaktoren hingewiesen. SMEND sprach mit Blick auf die These eines DtrN von „Ungereimtheiten" und „Gewaltsamkeiten", die in der Arbeit der Redaktoren zu erkennen seien und für den heutigen Literarkritiker einen „Nutzen" darstellen.[18] Nun läßt sich nicht bestreiten, daß bestimmte Textbeobachtungen die Annahme von redaktionellen Bearbeitungen ermöglichen. Dennoch soll der Respekt vor dieser redaktionellen Arbeit die Herangehensweise an die Texte bestimmen: Es ist zu beobachten, daß teilweise mit der These eines eher ,ungeschickten' Redaktors gearbeitet wird.[19] Davon ist jedoch Abstand zu nehmen und statt dessen verstärkt auch nach den Gründen für die redaktionelle Arbeit zu fragen. Der ungeschickte Redaktor bliebe ein schlechter Gesprächspartner für die Auseinandersetzung mit den biblischen Texten.

Es ist unabdingbar, die Deuteronomisten als Schriftsteller ernst zu nehmen, wie es bereits NOTH gefordert hat,[20] und eine große Spannbreite mit Blick auf ihren Umgang mit den ihnen vorliegenden Texten anzunehmen.[21]

Die Analyse der Forschung führt vor Augen, daß bei der grundsätzlichen Annahme einer dtr. Redaktion die Kriterien für das Vorhandensein einer solchen zum Teil weit in den Hintergrund getreten sind. Auch in diesem Punkt wird zunächst eine ,konservativ' zu nennende Haltung eingenommen: Die von NOTH aufgestellten Kriterien von Sprachbeweis, Stil *und* einer Theologie, die eine Beziehung zu der Theologie des Deuteronomiums aufweist,

[18] SMEND, Gesetz, S. 503.

[19] Als Beispiel mögen die Überlegungen verschiedener Exegeten zu II Reg 9,10.36 dienen, s. dazu unten V.1.2.3 und V.2.4.2.

[20] Vgl. NOTH, Studien, S. 11.

[21] Vgl. dazu die, wenn auch in vielen Punkten problematischen, Arbeiten von HOFFMANN und VAN SETERS, die allerdings in dieser Frage wichtige Beiträge geliefert haben.

stellen die Orientierungspunkte für das Vorhandensein dtr. Elemente dar.[22] So formuliert THIEL: „Die Anwendung der Kriterien von Sprache, Stil und Theologie ist unaufgebbar. Die Zuweisung eines Textes zur dtr. Literatur wird um so sicherer sein, je stärker diese Kriterien *gemeinsam* angewendet werden können."[23]

Es ist jedoch festzuhalten, daß gerade das Kriterium des Sprachbeweises ein Konglomerat von Problemen in sich birgt.[24]

So zeigt sich grundsätzlich das Problem, daß der Sprachgebrauch nicht absolut gesetzt werden kann und nicht eine einzelne Formulierung die Beweislast für die dtr. Herkunft eines größeren Textes tragen kann. So ist es nicht auszuschließen, daß sich spätere Autoren an den dtr. Sprachgebrauch anlehnen, umgekehrt können sich auch die Deuteronomisten an dem ihnen vorliegenden Sprachgebrauch orientiert haben.[25]

Beide Vorgänge sind möglich und denkbar, jedoch besteht hier die Gefahr, daß sich die Kriterien für das Vorhandensein einer dtr. Redaktion verwischen. Wer davon ausgeht, daß sich die Deuteronomisten an einen älteren Sprachgebrauch anlehnen, kann auch begründen, warum er Textelemente, die von anderen als dtr. klassifiziert werden, als älter einstuft.[26] Wer betont, daß sich spätere Redaktoren an den dtr. Sprachgebrauch angelehnt haben können, ist in der Lage, hier nachdtr. Redaktoren am Werk zu sehen. Daher sollte der Sprachbeweis nie allein die Grundlage einer Datierung von Texten darstellen, sondern durch Beobachtungen zur Komposition und Struktur und Beobachtungen, welche Texte hier vorausgesetzt werden, unterstützt werden.

---

[22] LOHFINK (Bewegung, S. 317) sieht hier die Gefahr eines „Pandeuteronomismus". Wenn der Bezug zum Dtn kein Kriterium für die dtr. Arbeit am Text darstelle, dann bestehe die Gefahr einer zu großen Beliebigkeit; vgl. dazu auch die Beiträge in dem von SCHEARING und MCKENZIE herausgegebenen Sammelband „Those Elusive Deuteronomists. The Phenomenon of Pan-Deuteronomism". Anders SCHMID (Buchgestalten, S. 348), der vielmehr die Gefahr eines ‚Nulldeuteronomismus' sieht. SCHMID plädiert dafür, sprachliche und sachliche Deuteronomismen voneinander zu trennen.

[23] THIEL, Redaktionsarbeit, S. 155 [Hervorhebung im Original].

[24] Grundsätzlich – und das ist festzuhalten – bleibt in dieser Arbeit die Kategorie des ‚Deuteronomistischen' auf die Ebene der Textbeschreibung beschränkt. LOHFINK (Bewegung, S. 317ff. und ders., Art Deuteronomistisch, NBL I, S. 413f.) und ALBERTZ (Deuteronomisten, S. 320ff.) weisen darauf hin, daß von dem Vorhandensein dtr. Sprache und dtr. Vorstellungen auf der Textebene nicht ungebrochen auf ein Gruppenphänomen, konkret auf eine „Deuteronomistische Bewegung", zurückgeschlossen werden kann. Eine „Bewegung" sei immer in erster Linie definiert durch ein Ziel, und so können einerseits sowohl Gruppen aus einem anderen Traditionshintergrund zu derselben Bewegung gehören, andererseits müssen auch nicht alle Gruppen, welche dtr. Sprache benutzen und dtr. Vorstellungen haben, zu dieser Bewegung gehören.

[25] So nachdrücklich CAMPBELL, Prophets, S. 4ff.

[26] Vgl. etwa die Arbeiten THIELS. THIEL weist in seinem Kommentar zum Königebuch (BK IX/2) und den anderen Arbeiten zu Elia und Elisa den Deuteronomisten nur noch einen geringen Anteil zu und verortet einen Großteil der Überlieferung weit in die vordtr. Zeit. „Die Deuteronomisten arbeiten in der Regel als Redaktoren. Sie kannten die vorgegebenen Überlieferungsmaterialien und schlossen sich auch sprachlich nicht selten an die älteren Texte an. Man muß also damit rechnen, daß sie in ihren Bildungen Formulierungen aus dem Kontext aufgriffen. Entsprechend sollte man genau prüfen, ob nicht schon manches, was man gern ‚deuteronomistisch' nennen möchte, einer vor-dtr. Überlieferungsphase entstammt und von den Deuteronomisten aufgegriffen wurde" (Redaktionsarbeit, S. 155).

Susanne OTTO möchte als ein weiteres Kriterium die „Stringenz des Geschichtsentwurfs"[27] fordern.

> „Als Deuteronomisten werden [...] diejenigen aufgefaßt, auf die die Königsrahmen sowie deutlich an Sprache, Stil und Theologie identifizierbare Bearbeitungen der aufgenommenen Erzählungen zurückgehen und für die sich ein logisch stringentes, *einem* Geschichtsbild verhaftetes Arbeitsschema erkennen läßt. Deuteronomistische Sprache und Stil sind dabei insofern lediglich als notwendige, aber nicht hinreichende Kriterien aufzufassen, als sie auch von anderen Theologengruppen aufgenommen werden können. Theologie und Geschichtsbild sind jedoch gruppenspezifisch und können daher als notwendige und hinreichende Kriterien bewertet werden, was auf der anderen Seite bedeutet, daß ein Text, der diesen Kriterien nicht genügt, nicht nur nicht den Deuteronomisten zugewiesen, sondern aus der angenommenen Grundschicht des Deuteronomistischen Geschichtswerkes ausgeschlossen werden soll."[28]

Dieses Kriterium ist problematisch. Es setzt voraus, daß die Deuteronomisten nur die Texte und Textelemente in ihr Werk übernahmen, die sich exakt mit ihrem eigenen Geschichtsbild deckten – ansonsten wäre die von OTTO geforderte Stringenz bereits theoretisch nicht möglich. Zum anderen setzt diese Überlegung voraus, daß für uns das Geschichtsbild der Deuteronomisten tatsächlich eindeutig zu bestimmen ist. Besteht dabei nicht die Gefahr, daß wir unsere eigene Vorstellung einer ‚stringenten' Geschichtsvorstellung eintragen?

Über die Überlegungen zu einem DtrG hinaus ist in den letzten Jahren verstärkt die Frage nach dem Zusammenhang und den Verbindungslinien zwischen dem DtrG und dem Pentateuch, genauer zwischen den Büchern Gen bis Num, dem Dtn und den Büchern Jos bis II Reg, gestellt worden. Dabei fallen „in der Bestimmung des Verhältnisses von Deuteronomistischem Geschichtswerk und Tetrateuch zentrale Vorentscheidungen für die Frage nach der Entstehung des Pentateuch"[29], und es wird zu überlegen sein, „ob die Endgestalt des Pentateuch nicht stärker ‚deuteronomistisch' als ‚priesterlich' bestimmt ist".[30]

Grundsätzlich anders geartet als die ältere Diskussion um den sogenannten ‚Enneateuch'[31] sind die Überlegungen zu einem *‚Großgeschichtswerk'*, das ein Textkorpus von Gen 1 bis II Reg 25 umfaßt haben soll.

HANS-CHRISTOPH SCHMITT greift die Beobachtungen SMENDS[32] zu einer späteren dtr. Schicht – bei SMEND DtrN – auf, verwendet aber das Siglum DtrS.[33] Diese Schicht

---

[27] Otto, Jehu, S. 26.

[28] OTTO, Jehu, S. 26f. [Hervorhebung im Original].

[29] SCHMITT, Geschichtswerk, S. 262.

[30] SCHMITT, Geschichtswerk, S. 264.

[31] Hier war versucht worden, die Pentateuchquellen über Josua hinaus bis in die Königebücher aufzuspüren; ein kurzer Überblick dazu findet sich bei SMEND, Entstehung, S. 111.

[32] SMEND, Gesetz. S. 124ff. Auch die Überlegungen DIETRICHS und VEIJOLAS werden von SCHMITT aufgegriffen, in gewisser Hinsicht stellt seine These eine Weiterführung des Göttinger Modells dar, allerdings mit Modifikationen.

[33] Vgl. SCHMITT, Geschichtswerk, S. 265.

sieht er nicht nur auf das DtrG beschränkt, sondern ebenso im Tetrateuch. Ein redaktionelles Element sieht SCHMITT in dem Thema des „Gesetzesgehorsams Israels angesichts des Götzendienstes der mit Israel zusammenlebenden Heiden“[34]. Von SMEND für Josua und Richterbuch herausgearbeitet, sei diese Thematik auch in den Samuel- und Königebüchern zu finden, vgl. die Passage in II Reg 27,7–20.21–23, aber auch I Reg 11,1–13.32.33b.34bβ.36. Laut SCHMITT zieht sich nach dieser Schicht „Israel die göttliche Strafe zu, weil es die Distanz zu den Völkern nicht einhält, die ihm Jahwe im sog. Kultischen Dekalog (Ex. xxxiv 15–16) und im Deuteronomium (Dtn. vii 1–5*) geboten hat“[35]. Als weitere redaktionelle Thematik, die die Bücher Gen bis II Reg umgreife, sei der Begriff des „‚Glaubens‘ [...] an die Wundermacht des Schöpfers Jahwe“[36] einzuordnen, die mit dem ersten Thema verbunden sei, vgl. Gen 15,5; Ex 4,1 ff.; 14,31; 19,9; Num 14,11; 20,12 und II Reg 17,14. Auch Dtn 1,32 und Dtn 9,23 seien dieser Schicht zuzuordnen. Als weiteres Thema benennt SCHMITT das „Motiv der ‚Reue Jahwes‘“[37], vgl. dazu Ex 32,12.14; I Sam 15,11.35 und II Sam 24,16 f.

IV.2 ‚Tradition‘ und ‚Redaktion‘

In Kapitel III. waren die unterschiedlichen Darstellungen über die Zeit der Omriden untersucht und die problematischen Punkte der einzelnen Untersuchungen benannt (Kap. III.1.) sowie erste Thesen zur Methodik der vorliegenden Arbeit entwickelt worden (Kap. III.2.). Die Texte über die Zeit der Omriden sind ein Teil des DtrG. Diese Zugehörigkeit bedingt, daß auch hier bestimmte methodische Entscheidungen zu treffen waren (Kap. IV.1.). Bevor mit der diachronen Exegese fortgefahren werden kann, ist es unabdingbar, die Ergebnisse der beiden Arbeitsschritte miteinander in Beziehung zu setzen.

Da die in Kapitel III. besprochenen Arbeiten zur *‚Geschichte Israels‘* vorrangig historisch interessiert sind, stellt die Frage nach den redaktionellen Anteilen im Text nur einen Nebenschauplatz dar. Die Auseinandersetzung mit redaktioneller Arbeit ist in den jüngeren Arbeiten zur ‚Geschichte Israels‘ zwar teilweise stärker in den Vordergrund getreten, jedoch ist hier mit Blick auf die Zeit der Omriden größerer Anwendungsbedarf gegeben.

Bei den literargeschichtlich orientierten Arbeiten zum DtrG im allgemeinen bzw. zu dem hier zu untersuchenden Textkorpus aus den Königebüchern wird dagegen vorrangig die Frage nach der Redaktion in den Blick genommen; dafür gibt es in diesem Zusammenhang nur wenige und m. E. teilweise methodisch problematische Überlegungen zum historischen Wert von ‚Tradition‘[38] und ‚Redaktion‘. Auch hier bedarf es weiterer Überlegungen.

---

[34] SCHMITT, Geschichtswerk, S. 257.

[35] SCHMITT, Geschichtswerk, S. 268.

[36] SCHMITT, Geschichtswerk, S. 270.

[37] SCHMITT, Geschichtswerk, S. 272.

[38] ‚Tradition‘ ist nicht im Sinne eines geprägten Bedeutungszusammenhanges gemeint, sondern steht für mündliche und schriftliche Vorgaben redaktioneller Arbeit.

Die Analyse der Geschichten Israels hat gezeigt, daß kein Konsens darüber herrscht, ob und inwieweit das Alte Testament historisch zuverlässiges Material übermittelt. Die Tendenz, innerhalb der Geschichten Israels verstärkt die außenpolitischen Verhältnisse in den Blick zu nehmen, ist vor diesem Hintergrund zu verstehen: Hier kann außerbiblisches Material die biblische Darstellung stützen, problematisieren oder entkräften. Für die Verhältnisse innerhalb des israelitischen Staates zur Zeit der Omriden liegt entsprechendes Material nicht vor. Auch die Ergebnisse der Archäologie werden hier nur bedingt hilfreich sein.

Grundsätzlich wird sich die Frage nach der historischen Glaubwürdigkeit des Geschehens nicht klären lassen, auch wenn in der Auseinandersetzung zwischen ‚Maximalisten' und ‚Minimalisten'[39] die Haltung in dieser Frage nahezu in den Rang eines *status confessionis* zu rücken scheint.

Die Analyse der Geschichten Israels hat die Notwendigkeit einer diachronen Exegese der Texte als eine der Grundlagen für eine historische Fragestellung deutlich gemacht. Es ist sichtbar geworden, daß die historische Interpretation der Gestalt der Isebel in besonderem Maße abhängig ist von der literargeschichtlichen Einordnung einzelner Textbestandteile. Mag diese Tatsache für jede historische Interpretation gelten, so wird die Situation mit Blick auf Isebel deshalb zugespitzt, weil hier nur eine relativ schmale Textbasis vorliegt und zudem beispielsweise die inhaltlich bedeutsame Verbindung zwischen Isebel und der Fremdgötterverehrung nur aufgrund weniger knapper Satzbestandteile hergestellt wird, wie die synchrone Analyse (Kap. II.) deutlich gemacht hat. Offen blieb bisher die Frage, ob und inwieweit auch sekundäre Textelemente historische Gegebenheiten vermitteln können.

Wenn nun in der vorliegenden Arbeit sowohl die Frage nach dem literarischen Wachstum der Texte als auch nach der historischen Isebel ihren Platz haben soll und zudem die erste Fragestellung eine der Grundlagen für die zweite darstellt, dann müssen auch mit Blick auf die vorliegende Forschung folgende Gegebenheiten bedacht werden:

Das Problem der dtr. Anteile am Text umgreift nicht nur die Frage nach der literargeschichtlichen Einordnung der einzelnen Elemente, denn die Frage nach der Unterscheidung von ‚Tradition' und ‚Redaktion' wird für viele Exegeten zur Unterscheidung von ‚Ereignis' und ‚Deutung' und berührt somit auch die geschichtliche Ebene. Dabei findet teilweise eine problematische Gleichsetzung von ‚Tradition' = historisch und ‚Redaktion' = unhistorisch statt, und die Frage nach der Historizität der Ereignisse wird auf literarkritischem Weg gelöst. So möchte etwa Claus WESTERMANN[40] „deduktive" deutende Redaktion von „induktiven" historischen Texten scheiden, und

[39] Zur Begriffsbestimmung vgl. SMELIK, Converting, S. 3ff.

[40] WESTERMANN, Geschichtsbücher, S. 10ff.

Volkmar FRITZ weist auf die notwendige Unterscheidung von „Ereignis" und „Deutung" hin, sie ist für ihn „ein notwendiges Kriterium auf der Suche nach der Wahrheit der Geschichte, die nicht in der Wahrheit des Glaubens aufgeht."[41]

Die grundsätzliche Unterscheidung zwischen ‚historischen Texten' und ‚deutender Redaktion' setzt jedoch nicht nur eine sehr einfache Vorstellung von der Entstehung des DtrG voraus, sie geht auch erkenntnistheoretisch davon aus, daß ein grundsätzlicher Unterschied zwischen der Wiedergabe von Tatsachen und dem Interpretieren der Wirklichkeit besteht,[42] weist das eine der ‚Tradition', das andere der ‚Redaktion' zu und macht somit die Unterscheidung zu einem literarkritischen Argument.[43]

Darüber hinaus wird solch eine prinzipielle Unterscheidung dem alttestamentlichen Geschichtsdenken nicht gerecht, das in einer besonderen Weise menschliches und göttliches Handeln in eine Beziehung setzt.[44]

---

[41] FRITZ, ZBK.AT 10,1, S. 9 [Hervorhebung DP]. Auf die problematische Unterscheidung von „Ereignis" und „Deutung" weist bereits RICHARDSON (Apologetics, S. 145ff.) hin.

[42] Vgl. zu dem Verhältnis von ‚Fakten' und ‚Interpretation' auch LORENZ, Konstruktion, S. 17–34.

[43] Zuletzt hat OEMING in seiner Biblischen Hermeneutik (S. 42–46) darauf hingewiesen, daß wissenschaftliche Bibelexegese sich durch methodischen Atheismus auszeichnet, sie agiert *etsi deus non daretur,* vgl. dazu auch LEONHARDT/RÖSEL, Schriftprinzip, S. 299ff. Mit Blick auf die Frage nach der Historie ist diese Beobachtung allerdings noch zu erweitern und zu differenzieren. Eine Vorgehensweise wie sie etwa WESTERMANN vertritt, verlagert in einer problematischen Art und Weise die Frage nach der theologischen Deutung von Geschichte in die Ebene der Redaktion. Wenn es tatsächlich ‚Traditionen' gäbe, die ‚wirklichkeitsnah' berichteten, was geschehen ist, dann könnte hier nach historischer Wirklichkeit gefragt werden, *„etsi deus non daretur".* Wie diese Geschichte dann historisch gedeutet wurde, wäre eine andere Ebene, und in dieser Frage könnte man sich dann theologisch mit der ‚deutenden' Redaktion auseinandersetzen. Durch eine so geartete Trennung von ‚Tradition' und ‚Redaktion' vermiede man es somit, sich der Frage von Gottes Wirken in der Geschichte zu stellen: Das ist ja ‚nur' spätere Deutung von etwas substantiell Anderem. So wird die historische Vorgehensweise *„etsi deus non daretur"* mit Blick auf die sogenannten ‚Quellen' von einer anderen Warte wieder legitimiert. Solch ein Vorgehen beachtet jedoch nicht, daß Geschichtsschreibung *immer* Deutung ist, da zwischen der Wiedergabe der Tatsachen und der Interpretation der Wirklichkeit erkenntnistheoretisch nicht grundsätzlich unterschieden werden kann, vgl. dazu auch LORENZ, Konstruktion, S. 32.

[44] In seiner Darstellung der These VON RADS zum Alten Testament als Geschichtsbuch weist REVENTLOW (Hauptprobleme, S. 75) hin „auf die ganz anderen geschichtsphilosophischen Voraussetzungen der modernen Historie, die von ihren Prämissen aus außerstande sei, etwas von Gott auszusagen, deren Bild vom Verlauf der Geschichte Israels deshalb in Hinblick auf die theologische Relevanz inkompetent sei, etwa wenn es um die Deutung der Ereignisse von 587 als Handeln Gottes gehe." REVENTLOW hat damit sicherlich eines der Grundprobleme benannt: Auf dem Hintergrund des neuzeitlichen Geschichtsbegriffes erreicht man die Ebene nicht, auf der sich die biblischen Texte bewegen. Angesichts dieses Sachverhaltes erscheint ein Interesse verständlich, das auf literar- oder überlieferungsgeschichtlichem Weg versucht, ‚Geschichte' in ‚Quellen' einerseits und sekundäre theologische Deutung andererseits voneinander zu trennen. Hier könnte es dann als möglich erscheinen, zum einen ‚historisch' und zum anderen ‚theologisch' vorzugehen. Mit Blick auf die theologische Arbeit bliebe dann nur noch zu fragen, inwieweit etwa die Deuteronomisten die Geschichte des Volkes Israel theologisch ‚angemessen' gedeutet haben. Solch ein Vorgehen ist jedoch zum einen methodisch grundsätzlich problematisch, zum anderen dem Gegenstand unangemessen.

In Israel hat sich – wie auch in Mesopotamien – die Vorstellung einer „Metahistorie" ausgebildet, „welche die sichtbare politisch-militärische Geschehenskette nur als vordergründigen Aspekt einer umfassenden göttlich-menschlichen Übergeschichte wertet. Ein kritischer Begriff von Faktizität ist unbekannt."[45] Die Korrelation von göttlichem und menschlichem Tun ist „das Thema sämtlicher geschichtlicher und prophetischer Bücher"[46]. So begegnet auch in den Königebüchern keine Trennung zwischen historischer und theologischer Geschichtsschreibung, sondern vielmehr eine „Synthese göttlichen und menschlichen Handelns"[47]. Es ist dabei möglich, „daß sich die göttliche und die menschliche Motivation manchmal auf das gleiche Ereignis beziehen. Das kann so geschehen, daß das betreffende Ereignis an einer Stelle als Eingreifen Gottes vorgestellt wird, an einer anderen als menschliches Handeln: man kann da von einem alternierenden Auftreten der Motivationen reden. Viel öfter finden sich der göttliche und der menschliche Faktor nebeneinander und sogar ineinander verschlungen an ein und derselben Stelle, so daß man von einer doppelten Kausalität des Geschehens reden kann"[48].

Die in der synchronen Exegese (vgl. Kap. II.) vorgeführte Unterscheidung von erzählter Rede und erzählter Handlung einerseits und auktorialen Äußerungen andererseits kann zudem dazu beitragen, den Blick für die Unterscheidung von Ereignis und Deutung zu schärfen bzw. bisherige Ergebnisse zu hinterfragen: Nicht jede auktoriale Äußerung muß eine redaktionelle Zufügung darstellen.

Die Arbeitsanweisung GRESSMANNS, für eine Darstellung der Geschichte Israels gelte als erster Grundsatz das Freiwerden von der dtr. Betrachtung, greift eindeutig zu kurz[49] und baut eine unangemessene Frontstellung auf. SMEND übernimmt diese Arbeitsanweisung programmatisch in seine Einleitung, konstatiert aber anschließend, im Anschluß an NOTH, die Deuteronomisten hätten gegenüber ihrer Tradition „die positive Haltung des ehrlichen Maklers eingenommen"[50]. Diese beiden Aussagen spiegeln die Spannung und den Widerspruch wider – auch wenn von SMEND selbst nicht als solcher benannt –, in denen sich die Arbeit an den Texten aus dem DtrG bewegt; denn in der Frage, ob im Einzelfall ‚ehrlich' gemakelt oder ‚falsch' gedeutet worden ist, besteht eine der grundsätzlichen Schwierigkeiten bei der Suche nach der ‚Geschichte' hinter den Geschichten.

Um dem Tatbestand Rechnung zu tragen, daß sich die Arbeitsweise der Deuteronomisten[51] und das Zutrauen in ihre Überlieferung eben nicht axioma-

---

[45] KOCH, Art. Geschichte, TRE 12, S. 570.

[46] KOCH, Art. Geschichte, TRE 12, S. 573.

[47] LIWAK, Prophet, S. 46.

[48] SEELIGMANN, Heldentum, S. 385f. Vgl. dazu auch LIWAK, Prophet, S. 47.

[49] Dieses Verständnis zeigt sich m. E. auch bei verschiedenen neueren Untersuchungen. So fragt WESTERMANN (Geschichtswerk, S. 29) in seiner Auseinandersetzung mit den Überlegungen O'BRIENS (Hypothesis, S. 15) nach dem „Wert" der dtr. Arbeit: „Ist im DtrG der Nachwelt das, was in der Geschichte Israels geschehen ist, bewahrt? Wenn aber das, was in diesem Geschichtswerk bewahrt ist, nur die Sicht eines die Geschichte Deutenden ist, welchen *Wert* hat sie dann für die Nachwelt?" [Hervorhebung DP].

[50] SMEND, Entstehung, S. 125.

[51] Diese Überlegungen gelten grundsätzlich für jede redaktionelle Arbeit. Da sich die zu behan-

tisch bestimmen läßt, soll in der diachronen Exegese die Frage nach der Historizität der Ereignisse nicht gestellt werden: Zwischen dem ‚geschilderten' Geschehen und dem ‚historischen' Geschehen ist methodisch streng zu unterscheiden.[52]

Die Überlegung, ob und wie etwas tatsächlich geschehen sein könnte, oder die Überlegung, ob der Erzähler überhaupt wissen konnte, was er erzählt, etwa weil es sich um Vorgänge in geschlossenen Räumen handelt,[53] können *nicht* zur Grundlage einer exegetischen Entscheidung über ‚Redaktion' und ‚Tradition' gemacht werden.[54] Und Begründungen, die sich auf solch eine Argumentation stützen, werden skeptisch zu betrachten sein.[55]

Die Frage nach historischer Glaubwürdigkeit,[56] kann nicht in der Weise beantwortet werden, daß man auf dem Weg literarkritischer Scheidung für die Darstellung ‚unbequeme' bzw. historisch nicht nachprüfbare Sachverhalte oder theologisch deutende Verse zur nachträglichen Redaktion erklärt.

Vor diesem Hintergrund wird der Text in der diachronen Exegese nicht als Geschichtsquelle, sondern als Literatur in den Blick genommen,[57] insofern besteht hier eine Entsprechung zu dem Arbeitsgang der synchronen Analyse. Das hat zur Konsequenz, daß in dem diachronen Arbeitsgang die Frage nach der Historizität der geschilderten Ereignisse zunächst einmal ausgeblendet bleibt und insbesondere in der Literarkritik nicht zu einem Argument für oder gegen die Textkohärenz herangezogen wird. Auch bei der Analyse der Grunderzählungen, wie sie sich sowohl in den Kapiteln II Reg 9.10 als auch in I Reg 21 herauskristallisieren werden, bleibt die Frage nach

delnden Texte jedoch im Rahmen des DtrG befinden, wird hier vorrangig auch mit Blick auf die Deuteronomisten formuliert.

[52] Zum Verhältnis von ‚Fakten' und ‚Fiktionen' s. unten S. 308f.

[53] Vgl. hierzu auch WILLI-PLEIN, Frauen, S. 351.

[54] Problematisch etwa OTTO, Jehu, S. 71.

[55] In diesem Zusammenhang sei an das wohl unvermeidbare Problem des klassischen exegetischen Zirkelschlusses erinnert, „der entsteht, wenn man Aussagen über geschichtliche Verortungen von Texten macht, die auf allgemeinen religionsgeschichtlichen Thesen beruhen, welche selber wieder zum größten Teil auf den einzuordnenden biblischen Texten basieren" (Müllner, Gewalt, S. 39). Dieser Zirkelschluß ist unvermeidlich, da andere Vorgehensweisen, wie etwa die von ESLINGER, der statt dessen den innerbiblischen Plot der Geschichte Israels als Basis für seine Analyse nimmt (Exegesis, S. 29), für eine *historische* Fragestellung keine Alternativen bieten. Ein Problembewußtsein muß daher – angesichts des hermeneutischen Zirkels – stets der Exegese der Texte immanent sein.

[56] Vgl. auch LEMCHE (Ancient Israel, S. 122), der darauf hinweist, daß die Autoren bzw. Redaktoren der biblischen Bücher ganz verschiedene Gattungen aufnahmen, ohne sie in ihrem jeweiligen historischen Wert zu bewerten. „All varieties of traditions are cited in the ‚historical' literature of the Old Testament without the editors' attempting to assess their respective value. Such an attempt would in any case have been foreign to the world of the redactors; it is a modern criterion which introduced from without, that is, from our insistence on the historical character of the Deuteronomistic History."

[57] Vgl. dazu auch WILLI-PLEIN, Frauen, S. 350ff.

der Historie grundsätzlich ausgespart.[58] Auch ein Text, der ein eventuell historisches Geschehen schildert, unterliegt in seiner Gestaltung verschiedenen Bedingungen. Ein Erzähler, der von Ereignissen berichtet, tut das mit bestimmten rhetorischen Mitteln. Zunächst müssen die Fragen nach diesen Gestaltungsmitteln an den Text gestellt werden und nicht die Frage nach faktischem Geschehen.[59] Der Erzähler schildert ja nicht, was gerade geschieht, sondern etwas, das bereits geschehen ist und das er Leserinnen und Lesern unter einem ganz bestimmten Blickwinkel nahebringen möchte.

Erst nach der diachronen Exegese können dann die erarbeiteten Grundtexte und redaktionellen Bearbeitungen mit Blick auf ihren historischen oder geschichtlichen Gehalt untersucht werden.

---

[58] Insbesondere bei der Betrachtung der verschiedenen exegetischen Bemühungen um die Kapitel über die Königwerdung des Jehu ben Nimschi ist zu beobachten, daß das Verständnis der Kapitel II Reg 9.10 als einer „Geschichtsquelle hohen Ranges“ (STECK, Überlieferung, S. 32, Anm. 2; vgl. auch DONNER, Geschichte, S. 305) die exegetische Arbeit an diesen beiden Kapiteln der Königebücher deutlich geprägt hat.

[59] Auch daher ist eine Kombination der historisch-kritischen und der literaturwissenschaftlichen Methode angemessen. So werden etwa – wie bereits von Thukydides dargelegt – Reden nicht primär als historische Quellen, sondern als Darstellungsmittel des Autors verstanden (vgl. dazu WILLI-PLEIN, Frauen, S. 351, Anm. 14).

V. Isebel als literarische Gestalt – Diachrone Exegese

In der *synchronen Analyse* (Kap. II) war die Leserichtung des Textes nachvollzogen und dabei die Beziehungen der einzelnen Texte aufgezeigt worden. In diesem Arbeitsschritt wurde deutlich, daß für das biblische Bild der Isebel auf der Erzählung von der Königswerdung Jehus ein Schwerpunkt liegt, da hier nicht nur eine relativ breite Überlieferung vorliegt, sondern auch Verbindungslinien zu allen anderen Isebel betreffenden Texten gezogen werden (vgl. dazu Kap. II.5.). Vor diesem Hintergrund beginnt die *diachrone Exegese* mit der Analyse dieser beiden Kapitel (V.1.), geht dann zur Exegese der Erzählung von Nabots Weinberg (V.2.) und dem Elia-Zyklus (V.3.) über.

V.1 II Reg 9.10 – Die Erzählung von der Königswerdung des Jehu ben Joschafat ben Nimschi

Das neunte und zehnte Kapitel des zweiten Königebuches sind von großer Bedeutung für die Beschäftigung mit der Gestalt der Isebel. Neben der Erzählung von Nabots Weinberg (I Reg 21) begegnet hier die umfangreichste Überlieferung über die *Königstochter*. Darüber hinaus findet sich in II Reg 9,26 eine Erwähnung der Ereignisse um den Tod des Jesreeliters, die sich signifikant von der Erzählung in I Reg 21 unterscheidet. Läge hier eine der seltenen Doppelüberlieferungen vor, so ergäbe sich in besonderer Weise die Möglichkeit, Aufschlüsse über den Wachstumsprozeß der Überlieferung zu gewinnen.[1] Ebenfalls eine Schlüsselfunktion kommt dem I Reg 9,22 zu, in dem von den „*Hurereien und Zaubereien*"[2] Isebels berichtet wird. Die Deutung der Begriffe כשפים und זנונים nimmt eine zentrale Stellung in den verschiedenen Interpretationen der historischen Isebel ein,[3] und die Entschei-

[1] Der Vers ist in seiner literargeschichtlichen Einordnung äußerst umstritten, die Spannweite reicht von STECK (Überlieferung, S. 55ff.), der annimmt, daß der Vers zur ursprünglichen Erzählung gehört, bis zu WÜRTHWEIN (ATD 11,2, S. 332f.), der hier eine nachdtn. Einfügung sieht.

[2] Zur Etymologie dieser beiden Begriffe s. unten Kap. V.1.2.4.

[3] So wird etwa behauptet, Isebel sei Priesterin des Baal gewesen (so BRENNER, איזבל, S. 27–39)

dung, ob die Worte zu dem ursprünglichen Bestand der Jehuerzählung gehören, ist somit von besonderem Gewicht.[4]

Die *synchrone Exegese* hat die besondere Bedeutung des Schemas von ‚Weissagung und Erfüllung' für die Geschichte der Dynastie Omri im allgemeinen und für die Gestalt der Isebel im besonderen herausgestellt. Daher ist die in der Forschung äußerst umstrittene Frage der literarkritischen Einordnung dieses Schemas von besonderer Bedeutung.

V.1.1 Übersetzung und Textkritik

9

1a[5] Und Elisa, der Prophet, rief zu einem von den Söhnen der Propheten.
b Und er sprach zu ihm: „Umgürte deine Hüften und nimm diesen Ölkrug in deine Hand und gehe nach Ramot-Gilead.
2a Und wenn du dahin kommst,
b dann sieh dich dort nach Jehu, dem Sohn des Joschafat, dem Sohn des Nimschi[6], um und tritt hinzu und lasse ihn aufstehen aus der Mitte seiner Brüder und bringe ihn in das innerste Zimmer.[7]
3a Dann nimm den Ölkrug und gieße ihn auf seinem Kopf aus und sprich: ‚So hat JHWH gesprochen: [8] Ich salbe dich zum König über Israel!'

---

oder habe als Gebira den Ascherakult gefördert (so etwa ACKERMAN, Queen, S. 395*)*. Ausgangspunkt für die Thesen jener Exegetinnen ist dabei v. a. der obengenannte Vers; vgl. dazu auch den Forschungsüberblick in Kap. III. Die Deutung dieses Verses steht dabei in engem Zusammenhang mit einem angenommenen Gebira-Amt in Israel. Einerseits wird der obengenannte Vers vor dem Hintergrund solch eines Amtes gedeutet. Andererseits zeigt eine Durchsicht der Forschung, daß die Nachrichten über Isebel zur Konstruktion eines Gebira-Amtes herangezogen werden.

[4] Die Einordnung dieses Halbverses reicht von ursprünglich zur Erzählung gehörend (vgl. etwa OTTO, Jehu, S. 86f.) bis zur dtn. Zufügung (vgl. etwa WÜRTHWEIN, ATD11/2, S. 333f.).

[5] Die hier vorgelegte Übersetzung ist sehr stark an die hebräische Textstruktur angelehnt. Die Satzführung folgt der Verseinteilung der Masoreten. Der in der Literarkritik herausgearbeitete Grundtext erscheint in diesen beiden Kapiteln in normaler Schrift, sekundäre Zufügungen dagegen *kursiv.*

[6] Die Vorstellung Jehus mit dem Namen von Vater und Großvater in II Reg 9,2.14 ist eine im AT sehr seltene Konstruktion; in I Reg 19,16 und II Chr 22,7 wird Jehu wie in II Reg 9,20b nur Jehu ben Nimschi genannt. So erfolgt dann auch bei Syr eine Auslassung von *„ben Joschafat"*, die LXX nach der Rezension des Lukian vertauscht den Namen von Vater und Großvater. Unter textkritischen Gesichtspunkten spricht nichts für eine Streichung des Vaternamens, da Syr kaum als wichtiger Textzeuge zu werten ist und zudem MT die lectio difficilior darstellt. Darüber hinaus hat die synchrone Analyse gezeigt, daß die auffällige Abstammungsangabe des Usurpators diesen dem vaterlosen Dynastiegründer gegenüberstellt, vgl. dazu oben Kap. II.4.1. Die Filiation *„ben Joschafat"* entspricht dem Handeln Jehus in II Reg 9.10 – er richtet die Dynastie Omri. Es wird daher zu prüfen sein, ob es sich hier um eine redaktionelle Zufügung handelt, auf der Ebene der Textkritik ist die Vaterangabe nicht zu streichen. Vgl. dazu Kap. V.4. Auf einem anderen Weg versucht SCHNEIDER (Jehu, S. 106) die ungewöhnliche Abstammungsangabe Jehus zu erklären. Sie nimmt mit Blick auf den Monolithen Salmanassers III. an, daß Jehu ein Sohn *Omris* gewesen und gerade der nachdrückliche Verweis auf seine Abstammung ein deutliches Indiz für bewußte Verschleierung sei.

[7] Gemeint ist hier ein schwer zugänglicher und nicht einsehbarer Ort.

[8] Die Botenformel wird mit KRISPENZ (Grammatik, S. 133ff.) nicht präsentisch wiedergegeben.

b Dann öffne die Tür und fliehe und zögere nicht.“
4 Und es ging der Junge, der Junge des Propheten[9] nach Ramot-Gilead.
5a Und als er ankam, siehe, da saßen die Obersten des Heeres zusammen. Da sprach er: „Ich habe ein Wort für dich, Oberster!“
b Und Jehu sprach: „Zu wem von uns allen?“ Und er sprach: „Zu dir, Oberster.“
6a Da stand er auf und er kam zu dem Haus und er goß das Öl auf seinen Kopf.
b Dann sprach er zu ihm: „So hat JHWH gesprochen, *der Gott Israels:* ‚Ich salbe dich zum König über das Volk JHWHs, über Israel!
7a Und du sollst das Haus Ahabs, deines Herrn, schlagen,[10]
b und ich[11] *werde das Blut meiner Knechte, der Propheten (und das Blut aller Knechte JHWHs)*[12]*, an Isebel rächen.*
8a Und es soll das ganze Haus Ahab zugrunde gehen,
b und ich werde von Ahab ausrotten, was an die Wand pißt,
mündig und unmündig in Israel.[13]
9a Und ich werde das Haus Ahab machen wie das Haus Jerobeam, des Sohnes des Nebat,
b und wie das Haus Baschas, des Sohnes des Ahija.
10a Und Isebel sollen die Hunde fressen auf dem Besitzanteil von Jesreel, und niemand soll sie begraben.‘“
b Dann öffnete er die Tür und floh.
11a Als Jehu zu den Knechten seines Herrn hinaustrat, da sprachen sie[14] zu ihm: „Ist Schalom? Warum ist dieser Wahnsinnige zu dir gekommen?“
b Und er sprach zu ihnen: „Ihr kennt doch den Mann und seinen Scheiß[15]!“
12a Und sie sprachen: „Lüge! Erzähle (es) uns doch!“
b Und er sagte: „So und so hat er zu mir gesprochen: ‚So hat JHWH gesprochen: ‚Ich salbe dich zum König über Israel!‘‘“

[9] Der hebräische Text birgt die Schwierigkeit, daß bei הנער הנביא eine doppelte Determination vorliegt, obwohl eine constructus-Verbindung angenommen werden muß. Zwei hebräische Handschriften wie auch Tg. bieten das zweite נער ohne Artikel. Im MT liegt ein Abschreibefehler vor, unter Einfluß des vorausgehenden הנער wurde aus dem נער הנביא ein הנער הנביא.

[10] Die LXX liest hier statt והכיתה (du sollst schlagen) καὶ ἐξολεθρεύσεις = והכרתה (du sollst ausrotten) und nimmt somit eine Angleichung an II Reg 9,8 vor. Die Lesart des MT ist beizubehalten (vgl. auch MULZER, Jehu, S. 58f.). Die Wurzel begegnet auch II Reg 9,27; 10,9.11.17.25.

[11] Die LXX (vgl. auch Syr) gleicht hier an und bietet die 2. Pers. sing. wie auch in V.8. Dabei ist jedoch nicht allein von einer Glättung des schwierigen Personenwechsels auszugehen, sondern es findet auch eine erhebliche Akzentverschiebung gegenüber dem MT statt. Im MT wird Jehu lediglich aufgefordert, das Haus Ahab zu ‚schlagen‘, aber dieser Vorgang wird nicht weiter illustriert. Was damit gemeint ist, bleibt hier offen. In der LXX wird Jehu zweimal ausdrücklich aufgefordert, die Dynastie auszurotten. Was im MT zunächst Sache JHWHs ist, wird in der LXX die Angelegenheit Jehus.

[12] Zur Textkritik s. ausführlich unten Kap. V.1.2.3.

[13] Übersetzung und Bedeutung dieses Ausdrucks sind umstritten, vgl. die Übersetzungsvorschläge bei TALMON/FIELDS, Collocation, S. 112 und bereits KUTSCH, Wurzel, S. 57ff. Eine interessante Erklärung findet sich im babylonischen Talmud, Sanhedrin 102b, wo diese Stelle als Beleg dafür dient, daß Ahab keinen Anteil an der zukünftigen Welt haben wird: *„Es heißt: Ich will von Ahab ausrotten, alles, was an die Wand pißt, zurückgelassen und verlassen in Israel; zurückgelassen, auf dieser Welt, verlassen in der zukünftigen Welt.“*

[14] Mit den meisten Textzeugen ist hier Plural zu lesen.

[15] Wie in I Reg 18,27 handelt es sich hier um Fäkalterminologie.

13a Da eilten sie sich und jeder nahm sein Kleid und legte es unter ihn auf die bloßen Stufen[16].
b Und sie stießen in den Schofar und sprachen: „Jehu ist König geworden!“
14a Und Jehu, der Sohn des Joschafat, der Sohn des Nimschi, verschwor sich gegen Joram.
b Joram aber hatte Wache gehalten in Ramot-Gilead, er und ganz Israel, vor Hasaël, dem König von Aram.
15a Dann war Joram, der König, zurückgekehrt, um sich in Jesreel heilen zu lassen von den Wunden, die ihm die Aramäer geschlagen hatten in seinem Kämpfen gegen Hasaël, den König von Aram.
b Und Jehu sprach: „Wenn es euer Verlangen ist[17]: Kein Flüchtling soll aus der Stadt hinausgehen, daß er hingeht, um in Jesreel zu berichten.
16a Dann stieg Jehu auf[18] und er fuhr nach Jesreel, denn Joram lag dort.
b Und Ahasja, der König Judas, war hinabgestiegen, um Joram zu sehen.
17a Der Späher stand gerade auf dem Turm in Jesreel und er sah die Schar[19] Jehus, als er kam, und er sagte: „Eine Schar sehe ich!“
b Da sagte Joram: „Nimm einen Reiter und schicke ihn ihnen entgegen und er soll fragen: ‚Ist Schalom?‘“
18a Und einer, der ein Pferd ritt, (ritt) ihm entgegen und er sprach: „So hat der König gesprochen: ‚Ist Schalom?‘“
Da sagte Jehu: „Was geht Dich der Schalom an? Wende um, mir nach!“
b Da meldete der Späher: „Der Bote ist zu ihnen gekommen und er ist nicht zurückgekehrt!“
19a Und man schickte einen zweiten Pferdereiter, und er kam zu ihnen und er sprach: „So hat der König gesprochen: ‚Ist Schalom?‘“[20]
b Da sagte Jehu: „Was geht dich der Schalom an? Wende dich um, mir nach!“
20a Da meldete der Späher: „Der Bote ist zu ihnen gekommen und er ist nicht zurückgekehrt.
b Und das Fahren ist wie das Fahren Jehus, des Sohnes des Nimschi, denn wie im Wahnsinn fährt er!“
21a Da sprach Joram: „Spann an!“ Und man spannte seinen Wagen an.
b Und es zogen aus Joram, der König von Israel, und Ahasja, der König von Juda, jeder auf seinem Wagen. Und sie zogen Jehu entgegen und fanden ihn auf dem Feld Nabots, des Jesreeliters.
22a Und es geschah, als Joram Jehu sah, da sprach er: „Ist Schalom, Jehu?“
b Da sprach er: „Was bedeutet ‚Schalom‘[21], solange[22] die Hurereien Isebels, deiner Mutter, bestehen und ihre vielen Zaubereien?“

---

[16] Die Übersetzung dieses Begriffes bleibt unklar. LXX übersetzt den Begriff nicht, sondern hat an dieser Stelle analog γαρεμ, was als Hinweis darauf gewertet werden könnte, daß es sich hier um einen Fachbegriff aus der Architektur handelt. Vgl. dazu auch MONTGOMERY, ICC 11/12, S. 401.

[17] Vgl. zu dieser Übersetzung unten Kap. V.1.3.

[18] Vgl. auch OTTO, Jehu, S. 32.

[19] Zu lesen ist שִׁפְעָה. Übersetzung nach HALAT IV, S. 1508, zur Übersetzung und Deutung des Ausdrucks vgl. auch GUGLER, Jehu, S. 171, Anm. 633.

[20] Mit vielen Handschriften, Sebir und den Übersetzungen ist hier ein Fragesatz zu lesen.

[21] LXX und Tg. geben den Ausdruck undeterminiert wieder.

[22] Vgl. HALAT III, S. 743. Anders liest LXX: ἔτι.

23a Da wendete Joram seinen Wagen und floh.
b Und er sprach zu Ahasja: „Verrat, Ahasja!“
24a Jehu aber nahm den Bogen in seine Hand, und er schoß Joram zwischen seine Arme, daß der Pfeil aus seinem Herzen heraustrat.
b Und er sank in seinem Wagen auf die Knie.
25a Und er sprach zu Bidkar, seinem Adjutanten[23]: „Nimm, wirf ihn auf den Teil des Feldes Nabots, des Jesreeliters.
b Fürwahr, erinnere dich[24], als du und ich nebeneinander hinter Ahab, seinem Vater, herfuhren und JHWH diesen Spruch über ihn tat:
26a ‚Fürwahr, das Blut Nabots und das Blut seiner Söhne habe ich gestern abend[25] gesehen, Spruch JHWHs, und ich werde es dir vergelten auf diesem Teil, Spruch JHWHs!‘
b Und nun, nimm und wirf ihn auf den Teil gemäß dem Wort JHWHs.“
27a Und als Ahasja, der König von Juda, das sah, da floh er in Richtung Bet-Gan.
b Und Jehu verfolgte ihn und er sprach: „Auch ihn!“ Und sie schossen auf ihn[26] auf dem Wagen an der Steige von Gur bei Jibleam. Und er floh nach Megiddo und er starb dort.
28a Und es transportierten ihn seine Knechte nach Jerusalem,
b und sie bestatteten ihn in seinem Grab mit seinen Vätern in der Stadt Davids.
29a Und im elften Jahr Jorams, des Sohnes Ahabs,
b war Ahasja König über Juda geworden.
30a Jehu aber kam nach Jesreel.
b Als Isebel das hörte, da legte sie Schminke auf ihre Augen und machte sich ihren Kopf zurecht und schaute aus dem Fenster.
31a Und als Jehu in das Tor[27] kam,
b da sagte sie: „Ist Schalom, Simri, der seinen Herrn tötete?“[28]
32a Und er erhob sein Gesicht zum Fenster und er sagte: „Wer ist mit mir, wer?“[29]

---

[23] Mit dem Qere. Zur Übersetzung von שליש vgl. HALAT Bd. IV, S. 1413.

[24] Anders als die Herausgeber der BHS vorschlagen, ist hier der MT beizubehalten, so auch BOHLEN, Fall, S. 280, MULZER, Jehu, S. 105f. Die Übersetzungen (und eine hebräische Handschrift) fassen זכר als Partizip auf und übersetzen in Verbindung mit dem folgenden אני. SCHMITT (Elisa, S. 228, Anm. 197) geht dagegen davon aus, daß ein Imperativ in V.25 dem Kontext nicht entspricht. M. E. ist das Gegenteil der Fall: Durch die Einbeziehung Bidkars erhält Jehu einen weiteren Zeugen für die Unheilsweissagung gegen Ahab, von einer Störung des Kontextes kann nicht gesprochen werden. Vgl. auch OTTO, Jehu, S. 33, Anm. 20.

[25] Der Begriff אמש begegnet sonst lediglich Gen 19,34; 31,29.42 und unklar Hi 30,3. HALAT möchten die Belege der Genesis mit „gestern abend“ wiedergeben, schlagen für die vorliegende Stelle jedoch die Übersetzung „gestern“ vor (Bd. I, S. 66). Es spricht jedoch zunächst nichts dagegen, die konkretere Übersetzung beizubehalten. So auch TIMM, Dynastie, S. 140, Anm. 27 und Ges[18], S. 52

[26] Nach der Textüberlieferung der LXX.

[27] LXX liest „in die Stadt“.

[28] Im MT findet sich ein Partizip. Die oft benutzte Übersetzung „Mörder seines Herrn“ verkennt den Zusammenhang mit II Reg 10,9, aufgrund dessen die Übersetzung von הרג mit der Grundbedeutung „töten“ angemessenen erscheint. Dann fällt allerdings eine partizipiale Übersetzung ins Deutsche schwer.

[29] Anders übersetzt hier LXX: *Er erhob sein Gesicht zur Tür und sah sie und sprach: „Wer bist Du? Komm herunter zu mir!“*. Es sprechen jedoch keine Gründe gegen die Lesart des MT. Sie fügt sich gut in den Verlauf der Erzählung ein, da Jehu an verschiedenen Stellen die Frage der Loyalität thematisiert, vgl. dazu ausführlich unten Kap. V.1.3. Zur Textüberlieferung der LXX s. S. 332f.

b Und es schauten zu ihm zwei, drei Höflinge.
33a Und er sagte: „Werft sie[30] herab!“ Und sie warfen sie herab.
b Und es spritzte von ihrem Blut an die Mauer und an die Pferde und er zerstampfte sie.[31]
34a Dann ging er hinein und er aß und trank.
b Dann sagte er: „Seht[32] doch nach dieser Verfluchten und begrabt sie, denn sie ist eine Königstochter!“
35a Und sie gingen, um sie zu begraben.
b Und sie fanden nichts von ihr als den Schädel und die Füße und die Handflächen.
36a Dann kamen sie zurück und sie berichteten es ihm und er sagte: „Das ist das Wort JHWHs, das er gesprochen hat durch seinen Knecht Elia, den Tischbiter:
b ‚Auf dem Besitzanteil von Jesreel werden die Hunde das Fleisch Isebels fressen.‘
37a Und es soll sein der Leichnam Isebels wie Mist auf dem freien Feld, auf dem Acker Jesreels,
b so daß man nicht sagen kann: ‚Das ist Isebel!‘ “

10

1a Und Ahab hatte siebzig Söhne in Samaria.
b Jehu schrieb Briefe und schickte sie nach Samaria zu den Obersten der Stadt[33], zu den Ältesten und den Erziehern Ahabs:
2a „Und jetzt, wenn dieser Brief zu euch gekommen ist, sind die Söhne eures Herren bei euch,
b und ihr habt die Streitwagen und die Pferde und eine befestigte Stadt und die Waffen.
3a So wählt den besten und tauglichsten von den Söhnen eurer Herren und setzt ihn auf den Thron seines Vaters
b und kämpft für das Haus eurer Herren!“
4a Da fürchteten sie sich sehr und sprachen: „Siehe, zwei Könige haben nicht standgehalten vor ihm,
b wie werden wir standhalten?“

---

[30] Mit vielen hebräischen Handschriften und dem Qere ist hier שמטוה zu lesen. Die Lesart des MT שמטהו entstand durch die Vertauschung der beiden letzten Buchstaben, vgl. auch OTTO (Jehu, S. 35, Anm. 24) und MULZER, Jehu, S. 122.

[31] Die Herausgeber der BHS schlagen hier vor mit LXX, Syr und Tg. den Plural zu lesen, so daß nicht Jehu, sondern die Pferde Isebel zerstampfen. Der MT ist jedoch beizubehalten, so auch COGAN/TADMOR, AncB 11, S. 112. Wie ein Vergleich mit Ez 26,11 deutlich macht, ist hier zwischen dem syntaktischen Subjekt (Jehu) und dem logischen Subjekt (die Pferde Jehus) zu unterscheiden vgl. auch MULZER, Jehu, S. 122–124. Der MT drückt damit aus, daß Jehu diese „Stufe der physischen Zerstörung“ (S. 124) selbst zu verantworten hat.

[32] פקד bedeutet eigentlich „heimsuchen“, im positiven wie im negativen Sinne. Es kann auch mit Blick auf JHWH benutzt werden und drückt dann Fürsorge aus, vgl. Ges[17], S. 654.

[33] Hier weist MT ein Problem auf: Warum sollten die Ältesten Jesreels in Samaria sein? Eine hebräische Handschrift und die LXX mit Ausnahme der lukianischen Rezension lesen hier ‚Samaria‘, die LXX nach der lukianischen Rezension und die Vg. lesen τῆς πόλεως. BHS schlägt ‚Stadt‘ vor, so auch WÜRTHWEIN, ATD 11,2, S. 326. Diese Lesart erscheint wahrscheinlich, der Text des MT ist wohl durch eine Verschreibung von העיר und ואל entstanden, so bereits KLOSTERMANN, Bücher, S. 423.

5a Da schickten der Palastvorsteher und der Stadtvorsteher und die Ältesten und die Erzieher zu Jehu: „Deine Knechte sind wir, und alles, was du zu uns sagst, werden wir tun.
b Wir werden niemanden zum König machen. Tue, was gut ist in deinen Augen!"
6a Da schrieb er ihnen zum zweiten Mal einen Brief: „Wenn ihr für mich seid und auf meine Stimme hört, so nehmt die Köpfe[34] der Söhne eurer Herren und kommt morgen um diese Zeit zu mir nach Jesreel!"
b Die Söhne des Königs aber, siebzig Mann, waren bei den Großen der Stadt, die sie aufzogen.
7a Und als der Brief zu ihnen kam, da nahmen sie die Söhne des Königs und schlachteten sie[35], siebzig Mann,
b und sie legten ihre Köpfe in Körbe, und sie schickten sie zu ihm nach Jesreel.
8a Und es kam der Bote und er meldete ihm: „Sie haben die Köpfe der Söhne des Königs gebracht!"
b Da sprach er: „Legt sie in zwei Haufen an den Eingang des Tores bis zum Morgen."
9a Am Morgen aber ging er hinaus, stellte sich hin und sagte zu dem ganzen Volk: „Gerecht seid ihr!
b Siehe, ich habe mich gegen meinen Herrn verschworen und ich habe ihn getötet[36] – aber wer hat all diese erschlagen?
10a Erkennt nun, daß nichts von dem Wort JHWHs zur Erde fällt, das JHWH über das Haus Ahab gesprochen hat.
b JHWH hat getan, was er durch seinen Knecht Elia gesprochen hatte."
11a Und Jehu erschlug alle Übriggebliebenen aus dem Haus Ahab in Jesreel und alle seine Großen, seine Vertrauten und seine Priester,
b so daß er ihm keinen Entronnenen übrig ließ.
12a Und er machte sich auf (...)[37] und ging nach Samaria.
b Als er bei Bet-Eked der Hirten unterwegs war,[38]
13a traf Jehu die Brüder Ahasjas, des Königs von Juda, und er sagte: „Wer seid ihr?"
b Und sie sagten: „Wir sind die Brüder Ahasjas und wir sind herabgestiegen, Schalom zu sagen zu den Söhnen des Königs und den Söhnen der Gebira."
14a Da sagte er: „Ergreift sie lebendig!" Und sie ergriffen sie lebendig.
b Und sie schlachteten sie bei der Zisterne von Bet-Eked, zweiundvierzig Mann, und keinen von ihnen ließ er übrig.
15a Dann ging er von dort weg und er traf Jonadab, den Sohn des Rechab, der ihm entgegenkam.

[34] Dem Vorschlag der BHS folgend ist mit einigen hebräischen Handschriften, LXX nach der Rezension des Lukian, Syr und Vg. אנשי zu streichen. Vielleicht handelt es sich hier um eine Glosse, die in den Text eingefügt wurde, um die Doppeldeutigkeit des Textes aufzuheben und Jehu zu entlasten: Er forderte dann nicht die Köpfe, sondern die Männer! Vgl. dazu SCHMITT, Elisa, S. 231, Anm. 212. Anders OTTO, Jehu, S. 36, Anm. 30.

[35] Mit einigen hebräischen Handschriften, LXX in nichtrezensierter Form und Syr ist hier וישחטום zu lesen.

[36] Vgl. die Anrede Isebels an Jehu in II Reg 9,31.

[37] Mit der LXX, die hier die lectio brevior repräsentiert, vgl. auch SCHMITT, Elisa, S. 232, Anm. 213.

[38] Vgl. auch BECK, Elia, S. 195.

Und er begrüßte ihn[39] *und er sagte zu ihm: „Ist dein Herz aufrichtig, wie mein Herz mit deinem Herzen?"*
Da sagte Jonadab: „So ist es!"[40] *„Wenn es so ist, dann gib mir deine Hand!"*
b *Da gab er ihm seine Hand und er ließ ihn hinaufsteigen auf seinen Wagen.*
16a *Dann sprach er: „Komm doch mit mir und sieh meinen Eifer für JHWH!"*
b *Und er ließ*[41] *ihn auf seinem Wagen fahren.*
17a Und er kam nach Samaria,
und er erschlug alle, die von Ahab in Samaria übriggeblieben waren, bis er ihn vertilgt hatte
b *gemäß dem Wort JHWHs, das er zu Elia gesprochen hatte.*
18a *Und Jehu versammelte das ganze Volk und er sagte zu ihnen: „Ahab hat dem Baal wenig gedient,*
b *Jehu wird ihm viel dienen!*
19a *Und nun, ruft alle Propheten Baals, alle, die ihm dienen, und alle seine Priester zu mir! Niemand soll fehlen, denn ich habe ein großes Opfer für Baal vor! Jeder, der fehlt, soll nicht leben!"*
b *Und Jehu tat (das) mit Hinterlist, um die Knechte Baals zu vernichten.*
20 *Und Jehu sprach: „Heiligt eine Festversammlung für Baal!" Da riefen sie (diese) aus.*
21a *Dann sandte Jehu in ganz Israel (umher) und es kamen alle Baalsverehrer und keiner blieb übrig, der nicht kam.*
b *Und sie kamen zum Haus des Baal, so daß das Haus des Baal gefüllt war von einem Ende zum anderen.*
22a *Da sprach er zu dem Verwalter der Kleiderkammer: „Gib Kleider heraus für alle Baalsverehrer!"*
b *Und er gab ihnen Kleidung heraus.*
23a *Da gingen Jehu und Jonadab, der Sohn des Rechab, in das Haus des Baal.*
b *Und er sagte zu den Baalsverehrern: „Sucht und seht, daß unter euch niemand von den Knechten JHWHs ist, sondern nur Knechte Baals!"*
24a *Dann gingen sie hinein, um Schlachtopfer und Brandopfer darzubringen.*
b *Aber Jehu hatte für sich draußen achtzig Mann aufgestellt und (zu ihnen) gesprochen: „Jeder, der (jemanden) entkommen läßt*[42] *von den Männern, die ich in eure Hände liefere – sein Leben für sein Leben!"*
25a *Und es geschah, als er das Brandopfer dargebracht hatte, da sagte Jehu zu den Läufern und den Adjutanten: „Geht, erschlagt sie, niemand soll hinausgehen!" Da erschlugen sie sie mit der Schneide des Schwertes.*
b *Und sie warfen sie hinaus*[43] *und sie kamen zur Stadt, zum Haus Baals.*
26 *Und sie brachten die Mazzebe*[44] *des Baalstempels heraus und sie verbrannten sie.*
27a *Und sie zerstörten die Mazzebe des Baal,*

---

[39] So auch OTTO, Jehu, S. 38.

[40] Da der Sprecherwechsel im MT nicht angezeigt wird, fügen LXX, Vg. und Syr hier ויאמר ein. Eine Korrektur des MT ist nicht notwendig, da der Wechsel durch die Struktur des hebräischen Textes gut zu erkennen ist, vgl. auch OTTO, Jehu, S. 38, Anm. 36.

[41] Mit LXX, Syr und Vg. ist hier der Singular zu lesen!

[42] Dem Vorschlag der BHS folgend ist hier Pi. zu lesen.

[43] Dem Vorschlag des BHS folgend. MT scheint verdorben.

[44] Mit einigen Lesarten und Übersetzungen ist hier der Singular zu lesen. BHS schlägt hier die

b *und sie zerstörten das Haus des Baal und sie machten daraus Abtritte bis zum heutigen Tag.*
28 *Und es rottete Jehu den Baal aus in Israel.*
29a *Nur von den Sünden Jerobeams, des Sohnes des Nebat, zu der er Israel verleitet hatte, von ihnen wich Jehu nicht ab,*
b *von den goldenen Kälbern, die in Bethel und Dan waren.*
30a *Und es sprach JHWH zu Jehu: „Weil du recht gehandelt hast, indem du getan hast, was in meinen Augen recht ist, (denn) gemäß meinem Willen hast Du am Haus Ahab gehandelt,*
b *werden deine Söhne bis ins vierte Glied auf dem Thron Israels sitzen".*
31a *Aber Jehu war nicht darauf bedacht, mit ganzem Herzen der Tora JHWHs, des Gottes Israels, zu folgen.*
b *Er wich nicht ab von den Sünden Jerobeams, zu denen er Israel verleitet hatte.*
32a *In jenen Tagen fing JHWH an, Israel zu verkleinern,*
b *und es schlug sie Hasaël am ganzen Gebiet Israels:*
33a *von dem Jordan östlich der Sonne das ganze Land Gilead, die Gaditer, Rubeniter und Manassiter,*
b *von Aroër am Bache Arnon an, also Gilead und Baschan.*
34a *Die übrigen Dinge über Jehu und alles, was er getan hat und all seine Kriegsleistung,*
b *steht das nicht geschrieben in dem Buch der Tage der Könige von Israel?*
35a *Und es legte sich Jehu zu seinen Vätern, und sie begruben ihn in Samaria,*
b *und Joahas, sein Sohn, wurde König an seiner Stelle.*
36 *Die Tage, an denen Jehu König war über Israel, waren achtundzwanzig Jahre in Samaria.*

V.1.2 Textanalyse und Literarkritik

Die Annahme, daß es sich bei der vorliegenden Erzählung nicht um einen einheitlichen Text handelt, kann als opinio communis der Forschung gelten.[45] Umstritten ist, in welchem Umfang der Text redaktionell bearbeitet worden ist.[46]

Lesart אשרת vor. Das aber wäre eine textkritische Konjektur, welche die Tatsache verdunkelt, daß von der Vernichtung der Aschera im Text nicht die Rede ist, vgl. auch oben Kap. II.3.8. WÜRTHWEIN (ATD 11,2, S. 341) folgt BHS mit der Begründung, Mazzeben könnten nicht brennen, vgl. auch BECK, Elia, S. 196, Anm. 151. Dem widerspricht zu Recht OTTO, Jehu, S. 40, Anm. 45: Mazzeben müssen nicht unbedingt aus Stein bestehen. Vgl. auch die ausführliche Diskussion bei FREVEL, Aschera, S. 156ff.

[45] Eine Ausnahme stellt dabei GUGLER dar, dessen Untersuchung ihren „Ausgangspunkt in der kanonischen *Endgestalt* der biblischen Darstellung nimmt" (Jehu, S. 238 [Hervorhebung DP]). Mit der Wahl dieses Ausgangspunktes trifft GUGLER keine explizite Aussage darüber, inwieweit er den Text als einheitlich versteht, jedoch wird im Verlauf seiner Exegese deutlich, daß er es mit Blick auf den Text auch nicht für sinnvoll erachtet, redaktionelle Bearbeitungen anzunehmen.

[46] Ein Großteil der Exegetinnen und Exegeten (vgl. etwa OTTO, Jehu, S. 47ff.) nimmt einen durchgehenden Grundtext und verschiedene kleinere Bearbeitungen an. Dagegen gehen HOFFMANN (Reform, S. 97ff), BECK (Elia, S. 192ff.) und WÜRTHWEIN (ATD 11,2, S. 336) davon aus, daß verschiedene Einzelszenen erst durch Redaktion miteinander verklammert wurden. s. dazu unten. Für

V.1.2.1 Der Anfang der Erzählung

Ahasja von Juda und Joram von Israel finden in der vorliegenden Erzählung den Tod durch die Hand eines Usurpators. Dennoch begegnet in den vorliegenden Kapiteln keine der üblichen ‚Abschlußformeln' für diese beiden Könige.[47] Über Ahasja wird lediglich berichtet, wie ihn seine Knechte nach Jerusalem bringen, *„und sie bestatteten ihn in seinem Grab bei seinen Vätern in der Stadt Davids." (9,28).* Im Anschluß an diese Bemerkung wird – im Duktus der Königebücher ungewöhnlich – ein Element der ‚Einführungsformel' für Ahasja wiederholt. Der vorliegende Text berichtet von der Königswerdung Jehus, jedoch findet sich – parallel zu dem Fehlen der Abschlußformel für die beiden amtierenden Könige – für den Usurpator und späteren König Jehu keine eigentliche Einführungsformel, sondern eine Erzählung, die von seiner Königswerdung einerseits und vom Königsmord andererseits zu berichten weiß und somit Elemente des üblichen Rahmenschemas – die Abschlußformel bei Joram von Israel und Ahasja von Juda und die Einführungsformel bei Jehu – ersetzt.[48]

Das erste literarkritische Problem mit Blick auf die vorliegende Erzählung ist die Frage nach ihrem eigentlichen Anfang. Nachdem in Kapitel 8 zunächst zwei Episoden über den Propheten Elisa berichtet werden (II Reg 8,1–6.7–15), wird in wenigen Versen das Schicksal des judäischen Königs Joram geschildert (II Reg 8,16–24) und dann sein Nachfolger Ahasja durch die Einleitungsformel in II Reg 8,25–27 vorgestellt.[49] In den Versen 8,28 f. werden nun in einem kurzen Bericht die Ereignisse dargestellt,[50] die sich – mit kleineren Veränderungen – innerhalb der Erzählung vom Putsch des Jehu in II Reg 9,15a und 16a finden.[51]

---

die Annahme einer eigenen, vielleicht prophetischen Quelle, die von II Reg 9,1–13a (so BENZINGER, KHC 9, S. 149; GRAY, OTL, S. 537) gereicht haben soll, bieten sich keine Anhaltspunkte im Text. Vgl. dazu auch Gugler, Jehu, S. 237ff. und SCHMITT, Elisa, S. 27ff. Vgl. dazu auch unten Kap. V.1.2.8.

[47] Die Einführungsformel für Joram findet sich bereits II Reg 3,1–3.

[48] Vgl. auch BECK, Elia, S. 198.

[49] Auch Ahasja fällt unter das Verdikt des Hauses Ahab: „(27) *Und er wandelte auf dem Weg des Hauses Ahab, und er tat das Böse in den Augen* JHWHs *wie das Haus Ahab, denn er war verwandt mit dem Haus Ahab.*"

[50] *„(28) Und er zog mit Joram, Sohn Ahabs, in den Krieg gegen Hasaël, den König von Aram, in Ramot-Gilead, und die Aramäer verwundeten Joram. (29) Da kehrte Joram, der König, zurück, um sich heilen zu lassen in Jesreel von den Wunden, die ihm die Aramäer bei Rama geschlagen hatten, in seinem Kampf gegen Hasaël, den König von Aram. Und Ahasja, Sohn Jorams, König von Juda, stieg herab, um Joram, Sohn des Ahab, in Jesreel zu besuchen, denn er lag da krank."*

[51] Vgl. II Reg 8,28a mit 9,14b; 8,29a mit 9,15a und 8,29b mit 9,16b. In 8,29 findet sich zusätzlich die Ortsangabe ברמה, auch weicht die Schreibweise der Namen voneinander ab. In 9,16 fehlt die Filiation der beiden Könige und ebenfalls die Ortsangabe Jesreel, da diese durch den zusätzlichen V.16a bereits gegeben ist.

Einige Exegeten sehen den Anfang der Erzählung in II Reg 8,28f. und nehmen zu diesem Zweck eine textkritische Konjektur in Kauf, indem sie את streichen und somit Joram zum Subjekt des Satzes wird: *„Und Joram, der Sohn Ahabs, zog zum Kampf* (...)“[52]. Für eine Konjektur, die durch keine andere Lesart gestützt wird,[53] sollten sich zwingende Argumente mit Blick auf die Logik des Textes finden lassen.

Inhaltliche Überlegungen sprechen jedoch für den Anfang der Erzählung in II Reg 9,1. Die Hauptperson der beiden folgenden Kapitel ist Jehu, der Verlauf und die Dramatik des Geschehens entstehen durch seine Salbung zum König. Vor diesem Hintergrund würde verwundern, daß die Erzählung mit Joram bzw. Ahasja beginnt und dabei die Hauptperson des Geschehens nicht nennt. Die beiden Könige nehmen dagegen im Verlauf der Erzählung nur eine Nebenrolle ein: Der Tod Jorams stellt *eine* Station unter anderen auf dem Weg Jehus zur Königsmacht dar.[54] Die Erzählung entwickelt sich auch nach dem Tod des amtierenden Königs weiter, denn nachdem dieser gestorben ist, wird auch ausführlich der Tod der königlichen Familie und die Ausrottung des Baalskultes geschildert.[55]

---

[52] Vgl. WÜRTHWEIN (ATD 11,2, S. 328). Eine textkritische Begründung kann WÜRTHWEIN jedoch nicht anbieten, außerdem scheint seine Entscheidung, die Erzählung mit II Reg 8,28 beginnen zu lassen, mit Blick auf die von ihm vorgenommene Entfernung von II Reg 9,1–13 getroffen zu sein: WÜRTHWEIN benötigt einen Erzählanfang, da er den Erzählanfang des biblischen Textes – Jehus Salbung durch den Prophetenjünger – für sekundär hält (vgl. zur Kritik an WÜRTHWEIN auch BECK, Elia, S. 197f.). Laut WÜRTHWEIN stellt 9,1–13 entweder eine von DtrP aufgenommene Tradition oder seine eigene Bildung dar (ATD 11,2, S. 329), so daß ursprünglich II Reg 9,14a direkt an II Reg 8,29 angeschlossen habe. WÜRTHWEIN sieht in 9,1–13 einen sekundären Einschub, der den eigentlichen Zusammenhang von 8,29 und 9,14a zerreißt. „Ob es sich bei der Erzählung von der Salbung [9,1–6 DP] um eine von DtrP aufgenommene Tradition handelt oder um seine eigene Bildung [...] – jedenfalls liegt ein Theologumenon vor, durch das die Herrschaft Jehus von Jahwe her legitimiert werden soll. Geschichtlicher Wert in dem Sinne, daß Elischa bei der Machtergreifung Jehus beteiligt gewesen sei, ist ihr nicht beizumessen, und auch literarisch ist sie im Kontext sekundär. In der folgenden Darstellung der Jehu-Revolution wird nie mehr auf die Salbung durch Jahwe zurückgegriffen und die Mitwirkung Elischas erwähnt, auch da nicht, wo man sie zur Entschuldigung der grausigen Bluttaten Jehus erwarten würde. Sie steht also in der Gesamtdarstellung isoliert da.“ (ATD 11,2, S. 329). II Reg 9,7–10 versteht WÜRTHWEIN gegenüber der Salbung wiederum als sekundäre Elemente, die Verse 9,11–13 seien wie auch 9,1–6 ebenfalls eine sekundäre Zufügung. Die Argumente WÜRTHWEINS reichen für eine literarkritische Abtrennung der Verse nicht aus. Zwar ist ihm zuzustimmen, daß die Salbung und die Proklamation durch das Heer eine Art Exposition darstellen und auf diese Vorgänge später nicht mehr zurückgegriffen wird, jedoch bestimmt die Frage nach der Loyalität gegenüber dem König den Verlauf der gesamten Erzählung und verbindet die Exposition mit den anderen Szenen. Darüber hinaus ist dieser Erzählzug eventuell dem Versuch geschuldet, die Gruppe der Propheten von den grausamen Ereignissen des Putsches zu entlasten, vgl. dazu Kap. V.1.3.

[53] So auch MINOKAMI, Revolution, S. 22 und BECK, Elia, S. 197.

[54] Der Tod des Ahasja (II Reg 9,27f.) ist nur eine Nebenhandlung, so auch der Tod der beiden judäischen Prinzen in II Reg 10,13f.

[55] Auf Joram wird nach seinem Tod nur in der chronologischen Notiz zu Ahasja (II Reg 9,29) Bezug genommen.

Dennoch lassen sich ebenfalls Argumente für den Anfang der Erzählung mit II Reg 8,28 f. bei der oben genannten textkritischen Konjektur (s. o.) finden:[56] Gerade *weil* es um die Königswerdung Jehus geht, wäre es vorstellbar, daß die Erzählung mit Taten des amtierenden Königs Joram beginnt. Die Leitwortanalyse des Begriffs *‚König'* zeigt, daß Jehu immer nur auf der Ebene der erzählten Rede als König bezeichnet wird und die Erzählung im ganzen von einer gewissen Ambivalenz gegenüber Jehu bestimmt ist.[57]

II Reg 8,28 f. würden als Anfang der Erzählung dann schildern, wie Joram – ausdrücklich als *König* benannt (29a) – verwundet wird, während er ‚in Ausübung seiner Pflicht' Israel vor den Aramäern beschützt. Damit wäre hier eine positive Haltung gegenüber Joram ausgedrückt, die mit der Ambivalenz gegenüber Jehu korrespondieren würde. Inhaltliche Begründungen ließen sich also für beide Varianten anführen, es finden sich allerdings umgekehrt keine Argumente, die *gegen* den MT und *gegen* den Anfang der Erzählung mit 9,1 sprechen. Gegen die zweite Variante spricht jedoch nachdrücklich die dann vorzunehmende textkritische Konjektur.

Vor diesem Hintergrund wird der Anfang der Erzählung mit II Reg 9,1 bestimmt. In II Reg 8,28 f. liegt ein kurzer „militärpolitischer" Bericht zu *Ahasja* vor, der sich an die Einführungsformel (8,25 f.) und die Wertung (8,27) anschließt.[58] Durch V.29b wird zur Jehuerzählung übergeleitet.

V.1.2.2 Der Rückblick (9,14–15a) und die Notiz über die Thronbesteigung Ahasjas von Juda (9,29)

Weiter ist zu überlegen, ob II Reg 9,14–15a zur eigentlichen Erzählung zu rechnen sind[59] oder eine spätere Ergänzung darstellen.[60]

Was bisher in breiter Form erzählt wurde, wird hier zusammengefaßt und interpretiert: Designation (II Reg 9,5–10) und Akklamation (II Reg 9,11–13) Jehus haben demnach die Konsequenz, daß sich Jehu gegen den amtierenden König Joram *verschwört*.[61] Damit werden die Ereignisse jedoch in einem ganz bestimmten Licht gedeutet: Während in der dritten Szene (9,11–13) die Verantwortung der Heeresobersten für die Königswerdung Jehus aufgezeigt wird, wird nun Jehu selbst als Handlungsträger herausgestellt. Diese Rolle nimmt Jehu in den nun folgenden Szenen ein, so daß V.14a mit Blick auf die Rolle Jehus nahezu als eine Art ‚Scheitelpunkt' der Handlung verstanden werden kann.

Joram ist während des Angriffs auf seine Herrschaft nicht an einem Ort der Königsmacht – er war in Ramot-Gilead und wurde verletzt im Kampf gegen Hasaël, den Kö-

---

[56] Dagegen macht der Text des MT als Anfang der Erzählung keinen Sinn.

[57] S. dazu ausführlich unten Kap. V.1.3.

[58] Solche Kurzberichte finden sich beispielsweise auch in II Reg 8,20–22; 15,10.14.19f.26; 16,5–18 etc., vgl. dazu HOFFMANN, Reform, S. 33–38 und OTTO, Jehu, S. 48ff.

[59] So auch OTTO, Jehu, S. 66 und TIMM, Dynastie, S. 138.

[60] Das Gros der Forscher nimmt hier eine sekundäre Zufügung an, so etwa SCHMITT, Elisa, S. 23f.; HENTSCHEL, NEB.AT 11, S. 42; MULZER, Jehu, S. 215ff.; FRITZ, ZBK.AT 10,2, S. 52. BECK (Elia, S. 199) sieht 14a als ursprünglich und in 14b.15a eine nachdtr. Notiz.

[61] Zur Etymologie von קשׁר (Hitp.) s. unten Kap. V.1.3.

nig von Damaskus – und ist jetzt auf dem Weg zu einer seiner Residenzen, nach Jesreel, um sich dort heilen zu lassen.

Die V.14–15a sind auf der Ebene des auktorialen Verhaltens zu lokalisieren: Der Erzähler wendet sich kommentierend an Leserin und Leser und gibt Hintergrundinformationen. Durch die im Vergleich zu dem Vorangehenden längere Phase von erzählenden Sätzen hebt sich die Passage vom umgebenden Kontext ab.

V.15b befindet sich auf der Ebene der erzählten Handlung und schildert Jehus Reaktion auf die in V.13 geschilderte Akklamation. Jehu nimmt sie an („*wenn es euer Verlangen ist*"),[62] gibt aber damit auch einen Teil der Verantwortung an „seine" Männer zurück. Korrespondierend mit der Perspektive in der Szene mit der Akklamation (V.11–13) bewirkt Jehu den Putsch nicht nur aus eigener Kraft.

Es gibt keine überzeugenden Gründe, die Verse als sekundär einzuordnen. Derartige Überlegungen stehen auf schwachen Füßen, wie eine Analyse der Argumente zeigt: So wird etwa von einer Unterbrechung des Zusammenhanges oder einer Störung des Spannungsverlaufes gesprochen,[63] auf stilistische Unterschiede verwiesen[64] oder die literarische Abgrenzung überhaupt nicht begründet.[65] Nun stimmen diese Beobachtungen zwar durchaus, lassen aber noch nicht auf eine Kohärenzstörung schließen. Die Ebene der Erzählung wechselt auf die des auktorialen Verhaltens, die Reaktion Jehus auf die Akklamation klammert den Rückverweis ein (V. 15b). Der Wechsel der Ebenen bedeutet jedoch keinen literarkritisch zu erklärenden Bruch. Joram, der in Kürze von Jehu getötet werden wird, ist hier ausdrücklich als König benannt (V.15a) und wird in Ausübung seiner Pflicht verwundet. Ohne diese Angaben wäre für Leserin und Leser nicht ersichtlich, warum Joram krank in Jesreel liegt.[66]

Als sekundär erweist sich dagegen II Reg 9,29.[67] In 9,28 wird vom Begräbnis des judäischen Königs berichtet und das Verhalten seiner Untergebenen von dem Verhalten der Diener des amtierenden Königs abgesetzt. Die Bestattung Ahasjas steht im Gegensatz zu dem ausführlich geschilderten Schicksal der nicht bestatteten Isebel, aber auch im Gegensatz zum Schicksal des ermordeten Königs, dessen Begräbnis ebenfalls nicht

[62] Vgl. dazu ausführlich unten V.1.3.

[63] Vgl. etwa BECK, Elia, S. 192ff., der allerdings V.14a noch zur eigentlichen Erzählung dazurechnet.

[64] Vgl. etwa SCHMITT, Elisa, S. 23f. SCHMITT geht von einer „annalistischen" Bearbeitung der Erzählung aus, zu der er neben II Reg 9,14.15a auch 9,28f. rechnen möchte. Diese Bearbeitung datiert er nachdtr. Zur Kritik an SCHMITT vgl. auch TIMM, Dynastie, S. 138f.

[65] So FRITZ, ZBK.AT 10,2, S. 521.

[66] Vgl. dazu auch TIMM, Dynastie, S. 138. Auch wird damit eine Motivation für den Besuch des Ahasja – der gemeinsame Kampf! – deutlich.

[67] Vgl. bereits WELLHAUSEN, Composition, S. 286ff. und TIMM, Dynastie, S. 139.

geschildert wird.[68] Vor diesem Hintergrund erscheint V.28 als in die Erzählung eingebunden.[69] Anders verhält es sich mit der Notiz in V.29 als Rückblick auf das Datum von Ahasjas Thronbesteigung, denn hier wird der Kontext der Erzählung verlassen, ohne daß eine Motivation für diese Angabe erkennbar wäre. Die Notiz in V.29 über das Datum, an dem Ahasja König wurde, widerspricht der Angabe in II Reg 8,25. Es handelt sich um eine späte Zufügung,[70] die wahrscheinlich entstand, um die Erzählung noch enger in die Geschichte der beiden Reiche einzubinden. Nach dem Königsrahmen zu Ahasja (8,25–27) und der Notiz über die gemeinsamen Kampfhandlungen von Joram und Ahasja gegen die Aramäer (8,28–29a) wird nun zur Jehu-Erzählung übergeleitet, in deren Verlauf Ahasja zu Tode kommt und von seinem Begräbnis berichtet wird.

V.1.2.3 Weissagung und Erfüllung (9,7–10a.36f.; 10,10.17)

In der synchronen Exegese war die Bedeutung der Elemente ‚Weissagung und Erfüllung' für die Aussagevielfalt der Texte deutlich gemacht worden: Das Beziehungsgeflecht der Texte erweitert die Bedeutungsvielfalt beider Texte. Die nachdrücklichste Verbindung wird dabei zwischen den Kapiteln I Reg 21 und II Reg 9.10 hergestellt: Der Mord an Nabot begründet den Sturz der omridischen Dynastie und legitimiert das Vorgehen Jehus.

Bevor die eigentliche literarkritische Analyse vorgenommen werden kann, ist es notwendig, sich die Funktion und Struktur dieser Elemente herauszustellen.

Bei einer genaueren Betrachtung der Elemente ‚Weissagung und Erfüllung' in der vorliegenden Erzählung muß auffallen, daß die Beziehung zwischen den beiden Hauptakteuren des Nabotvorfalls und den in II Reg 9.10 geschilderten Ereignissen nicht auf die gleiche Weise hergestellt wird: Während in dem von Jehu zitierten Gerichtswort an Ahab in 9,26 tatsächlich vom Blut Nabots die Rede ist, das vergossen wurde[71], wird in 9,10a und 36b[72] in leichten Variationen[73] die Todesankündigung aus I Reg 21,23 *(„Die Hunde werden Isebel fressen an der Mauer Jesreels")* wiederholt, in

[68] Diese Beobachtung wird in der Forschung nahezu durchgehend vernachlässigt, dabei liegt hier ein wichtiger Ansatzpunkt für das Anwachsen der Überlieferung vor, vgl. ausführlich Kap. V.4.

[69] Anders SCHMITT, Elisa, S. 24; BECK, Elia, S. 198 und OTTO, Jehu S. 50f., die zusätzlich V.28 literarkritisch ausscheiden. OTTO argumentiert, daß die Ermordung Ahasjas parallel zu der Ermordung Jorams gezeichnet sei und II Reg 9,28 vor diesem Hintergrund einen Überschuß darstelle. Dabei übersieht sie, daß es für den Erzähler wichtig ist, daß Ahasja im Gegensatz zu Joram und Isebel bestattet wird.

[70] So auch SCHMITT, Elisa, S. 24; TIMM, Dynastie, S. 138f.

[71] In der Literarkritik wird dann weiter differenziert werden, ob die verschiedenen Bezugnahmen zum Nabotvorfall die *Ereignisse* um den Tod des Jesreeliters oder den *Text* bzw. einen Textabschnitt aus dem Kapitel I Reg 21 voraussetzen. In II Reg 9,26a wird nicht nur vom Tod Nabots, sondern auch vom Tod seiner Söhne berichtet. Damit liegt eine Schilderung des Ereignisses vor, die sich von dem Text I Reg 21 unterscheidet, so daß vermutet werden kann, daß hier auf das Ereignis – und nicht auf den Text I Reg 21 – Bezug genommen wird.

[72] In V.37 wird V.36 weiter erläutert. In V.35 war berichtet worden, daß man nichts von ihr fand außer Schädel, Füße und Handfläche, V.37 versteht diese Tatsache als „Mist auf der Oberfläche des Feldes", damit man nicht mehr sagen kann, wer oder was Isebel gewesen sei.

[73] Ausführlicher s. unten Kap. V.2.4.2.

der sich außer dem Stichwort Jesreel keine Konkretisierung zum Nabotvorfall findet. Im Unterschied zu I Reg 21,23 fehlt auch der Zusammenhang durch die Stellung im Kontext, da in 9,26 allein Ahab als derjenige benannt wird, an dem der Tod Nabots gerächt werden soll. Innerhalb der Erzählung II Reg 9.10 besteht eine Verbindung zwischen Isebel und dem Tod des Jesreeliters also lediglich über das Stichwort Jesreel. Nur *weil* 9,26 vom Mord an Nabot berichtet, der sich in Jesreel zugetragen hat, kann in 9,10a und 9,36 auch das dem Jesreeliter geschehene Unrecht assoziiert werden[74] – sonst könnte jedes in Jesreel geschehene Unrecht hier angeprangert sein.

Besteht mit Blick auf Isebel eine Verbindung über das Signalwort Jesreel, so müssen die Verwerfungsurteile gegen die Dynastie Ahab auf einer anderen Ebene verortet werden. II Reg 9,8b.9 wiederholen in leicht abgeänderter Form[75] die Verse I Reg 21,21b.22. Die Weissagungen gegen die omridische Dynastie, von Elia im Anschluß an die Geschichte über die Untat an dem Jesreeliter ausgesprochen, werden bei der Salbung Jehus durch den Prophetenjünger wiederholt. Da sich aber die Unheilsweissagungen auch im Kapitel I Reg 21 finden, stellt die Wiederholung dieser Verse eine Verbindung zwischen den beiden Ereignissen her. Allerdings werden im Unterschied zu I Reg 21 in II Reg 9.10 die Weissagungen nicht von Elia ausgesprochen, sondern von dem Prophetenjünger übermittelt. Die in I Reg 21,23 von Elia ausgesprochene und II Reg 9,10 bzw. 36 wiederholte Unheilsweissagung gegen Isebel rahmt die Schilderung ihres Todes. Auch wird in 9,10 das Wort gegen Isebel durch den Prophetenjünger übermittelt, während das Wort in 9,36 ausdrücklich als ein Wort Elias gekennzeichnet wird.

In II Reg 10,10 wird festgestellt, daß JHWH an dem Haus Ahab getan hat, was er durch seinen Knecht Elia *angekündigt* habe, konkretere Angaben werden nicht gemacht. 10,17 weist abschließend darauf hin, daß die Vernichtung des Hauses Ahab gemäß dem Wort JHWHs an Elia geschehen ist, *„bis er ihn vertilgt hatte*[76] *gemäß dem Wort* JHWHs, *das er zu Elia gesprochen hatte."* Vom Textzusammenhang her muß angenommen werden, daß beide Verse sich auf die Ankündigung Elias in I Reg 21,21b.22 beziehen.

Anders als bei dem Wort gegen Isebel werden also nicht nur die Unheilsweissagungen wiederholt, sondern auch deren Erfüllung festgestellt. Dennoch findet sich eine ähnliche Struktur: Im Anschluß an die Erzählung von Nabots Weinberg wird durch *Elia* der Dynastie Ahab Vergeltung angedroht (I Reg 21,21b.22), diese Androhung dann durch den *Prophetenjünger* im Zusammenhang mit der Salbung Jehus *wiederholt* (II Reg 9,8b.9.) und schließlich – nach der Vernichtung des Hauses Ahab – festgestellt, daß sich erfüllt, was *Elia* über den Untergang der Dynastie gesagt habe (II Reg 10,10.17b). Ebenfalls im Anschluß an die Erzählung von Nabots Weinberg wird von *Elia* eine Unheilsweissagung gegen Isebel ausgesprochen (I Reg 21,23) und von dem Prophetenjünger in der vorliegenden Erzählung abermals genannt (II Reg 9,10a). Nach der Schilderung der Ermordung Isebels durch Jehu wird dann jedoch nicht die Erfüllung festgestellt, sondern die Unheilsweissagung selbst wiederholt und auf Elia als den Überbringer des Wortes verwiesen (II Reg 9,36).

---

[74] Dabei ist zu beachten, daß Leserin und Leser II Reg 9,26 beim Lesen von II Reg 9,10 noch nicht bekannt ist. Erst aus dem Rückblick wird dieser Zusammenhang hergestellt.

[75] S. dazu unten Kap. V.2.4.2.

[76] Anders als in II Reg 9,8 steht hier nicht כרת, sondern שׁמד.

Die prophetische Salbung steht im Vordergrund der ersten beiden Szenen.[77] Die Handlung beginnt mit der Beauftragung des Prophetenjüngers und endet mit seiner Flucht. Der Vorgang der Salbung und das Prinzip der szenischen Zweiheit[78] stellen eine starke Kohärenz zwischen den ersten beiden Szenen her, wobei jedoch fraglich ist, ob auch die von dem Prophetenjünger im Vollzug der Salbung ausgesprochenen Unheilsweissagungen (V.7–10a) zum Grundbestand der Erzählung hinzuzurechnen sind.

Elisa hatte dem Prophetenjünger ausdrücklich Schnelligkeit und die sofortige Flucht geboten (*„dann öffne die Tür und fliehe und zögere nicht!"* V.3), somit steht es im Widerspruch zu seinem Auftrag, daß er sich mit zusätzlichen Worten an Jehu aufhält. Mit Blick auf die Prophetenworte besteht also gerade keine Kohärenz im Text.[79] Spräche man dagegen V.7–10a einer späteren Redaktion zu, dann schlösse V.10b an V.6b[80] an, und bis auf kleinere Erweiterungen innerhalb der Salbungsformel[81] erfüllt der Prophetenjünger damit auf das genaueste die ihm gestellte Aufgabe. So berichtet auch Jehu den Heeresobersten – analog der Beauftragung durch Elisa – nur von der ihm zuteil gewordenen Salbung und nicht von erläuternden Worten des Prophetenjüngers (V.12). Bei der Ursprünglichkeit dieser Worte käme zudem dem Prophetenjünger eine Bedeutung zu, die im Widerspruch zu seiner auf zweifache Weise betonten Stellung steht: Ein Schüler – und nicht Elisa – übermittelt dann den göttlichen Auftrag zur Vernichtung der omridischen Dynastie an Jehu.

Die Salbung war ausdrücklich im Verborgenen geschehen, die Bekanntmachung dieser Salbung läßt die Komplikation offen hervortreten. Die hier geschilderten Worte des Prophetenjüngers an Jehu werden dagegen der Öffentlichkeit gerade nicht zugänglich gemacht, obwohl sie im direkten Zusammenhang mit der Salbung ausgesprochen wurden. Sie haben also keine Funktion mit Blick auf den tatsächlichen Fortgang der Erzählung, sondern dienen an dieser Stelle als Hintergrundinformation für Leserin und Leser. Die stereotyp formulierten Unheilsweissagungen in II Reg 9,7–10a liegen auf einer anderen Erzählebene, da sie den bisher eng gesteckten Rahmen der Erzählung mit Blick auf Personen und Zeit verlassen. Statt bei der Königswerdung Jehus zu verweilen, geht der Blick hier in die Geschichte der Dynastie Omri und sogar darüber hinaus.

---

[77] Zur Szenenaufteilung s. unten Kap. V.1.3.

[78] Die „Obersten" treten in dieser ersten Szene nicht als Handlungsträger, sondern gleichsam als Statisten auf. Der Prophetenjunge (hier abweichend zu V.1 benannt) ist das Bindeglied zwischen den einzelnen Szenen.

[79] Anders MULZER, Jehu, S. 165f.

[80] Vgl. bereits WELLHAUSEN, Composition, S. 287.

[81] Abweichend von V.3 findet sich in V.6 die Erweiterung אלהי ישׂראל und damit die Botenformel, wie sie dergestalt auch in anderen dtr. Texten zu finden ist, so etwa Jos 7,13; I Reg 11,31; II Reg 21,12; 22,18. Von daher kann hier eine sekundäre Erweiterung angenommen werden.

Mit Blick auf die Struktur von ‚Weissagung und Erfüllung' ist davon auszugehen, daß die Unheilsweissagungen in II Reg 9,8b.9.10a einen größeren literarischen Zusammenhang voraussetzen,[82] insbesondere da sich ein nahezu identischer Wortlaut in I Reg 21,21b.22.23 findet und darüber hinaus eng verwandte Unheilsweissagungen gegen Jerobeam (I Reg 14,10) und Bascha (I Reg 16,3 f.) vorliegen[83]. Anders als von vielen Exegeten postuliert, begegnen hier jedoch gerade keine „typisch dtr. Wendungen"[84].

Wie V.7–10a stellt auch das Wort gegen Isebel in II Reg 9,36 f. eine spätere Zufügung dar. Hier muß auffallen, daß die Weissagung gegen Isebel nicht zu den geschilderten Ereignissen paßt: Isebel soll von den *Hunden gefressen* werden, statt dessen schildert die Erzählung, daß sie von Jehu zerstampft wird.[85] Darüber hinaus stirbt Isebel innerhalb der Stadt – sie stürzt aus dem Fenster eines Gebäudes – und nicht außerhalb, wie es durch die Terminologie חלק nahegelegt wird.[86]

Da II Reg 9,36 als sekundär erkannt wird, stellt auch II Reg 9,37 eine spätere Zufügung und eine Ausschmückung zu V. 36 dar. Niemand soll Isebel begraben und deshalb wird ihr Leichnam wie Mist auf dem Feld sein.

Wie oben dargelegt, findet sich das Wort gegen Isebel auch in I Reg 21,23. Allerdings weist gerade der Vergleich der beiden Kapitel auf interessante Unterschiede hin: Das ganze Haus Ahab soll geschlagen und vernichtet werden, so wird es in II Reg 9 in nicht weniger als drei Variationen berichtet. Ein Grund für diese Vernichtung wird – wenn auch nicht explizit – nur innerhalb der Weissagung gegen Isebel genannt: *„Ich werde das Blut meiner Knechte, der Propheten, (und das Blut aller Knechte JHWHs) an Isebel rächen." (V.7b)*. Das Fehlen einer Begründung ist mit Blick auf die Parallelstelle dieser Gerichtsandrohung um so auffallender: II Reg 9,8b.9 stellen eine Wiederholung von I Reg 21,21b.22 dar, die in 21,22b folgende Begründung *„wegen des Zorns, zu dem du gereizt hast, und weil du Israel zur Sünde verführt hast"* erscheint hier *nicht,* die in I Reg 21,23 auf die Gerichtsandrohung gegen Ahab folgende Unheilsweissagung *gegen Isebel* hingegen findet sich auch hier anschließend in II Reg 9,10a. Der Logik des Textes folgend, liest sich die Todesankündigung gegen Isebel im Zusammenhang mit dem *„Blut der Propheten"* und dem *„Blut aller Knechte JHWHs",* das an Isebel gerächt werden soll. Isebel hat den Propheten JHWHs Leid angetan, *deshalb* soll sie von den Hunden gefressen werden.

---

[82] Vgl. MULZER, Jehu, S. 604.

[83] Dabei stellt II Reg 9,8a wie I Reg 14,9; 16,2; 21,21a die Variable in einem sonst nahezu fest geprägten Schema dar. Das Wort gegen Isebel findet sich nur in I Reg 21 und II Reg 9, Unheilsweissagungen gegen andere Frauen der Königshäuser werden nicht überliefert. Für einen ausführlichen Vergleich der Unheilsweissagungen s. unten Kap. V.2.4.

[84] BECK, Elia, S. 198. Vgl. dazu ausführlich die Redaktionsgeschichte zur Stelle unter Kap. V.1.4.

[85] Im Unterschied zu I Reg 21,23 und II Reg 9,10 wird in II Reg 9,36 von dem *„Fleisch"* Isebels gesprochen, das die Hunde fressen sollen. Hier liegt bereits der Versuch einer Anpassung an die Situation vor (vgl. auch BOHLEN, Fall, S. 298;).

[86] Vgl. auch SCHMITT, Elisa, S. 21; OTTO, Jehu, S. 44.

An dieser Stelle steht die Unheilsweissagung in II Reg 9,10a also in einer Spannung zu ihrem sonstigen Gebrauch: Wird sie sonst mit der Untat an Nabot in einen Zusammenhang gebracht, so hier durch die Kombination der Unheilsweissagungen 9,7a und 9,10a mit der Untat an den Propheten. Vor dem Hintergrund dieser kompositionstechnischen Beobachtungen kann überlegt werden, ob der Vers 7b auf einer anderen Stufe verortet werden sollte als die Unheilsweissagungen 8.9.10a, die sich gemeinsam dadurch auszeichnen, daß sie sich auch in I Reg 21 finden. Es könnte sich hier um eine spätere Erweiterung handeln, die – im Zusammenhang der Erzählung singulär – das Motiv von Isebel als der Verfolgerin der Propheten in den Text einträgt.[87] Damit wäre der *terminus post quem* für die Einfügung dieses Wortes die Einfügung der Unheilsweissagungen in 9,8–10a.

Durch die Erläuterung ודמי כל־עבדי יהוה wird der Satz gestört, da JHWH hier von sich selbst in der dritten Person redet. Deshalb kann hier von einer späteren Glossierung ausgegangen werden,[88] die vielleicht mit Blick auf II Reg 9,26a anhand des Signalwortes ‚*Blut*' auch an den Tod Nabots (und seiner Söhne) erinnert.

Nicht betrachtet wurde bisher der Auftakt der Unheilsweissagungen in II Reg 9,7a. Während in den bisher behandelten Unheilsweissagungen die Rache Sache JHWHs ist, wird durch 7a Jehu zur Rache aufgefordert.[89] Dieser Auftakt sollte zu den Unheilsweissagungen in 9,8–10a und nicht zu der späteren Erweiterung in 7b gerechnet werden: Ohne eine Einleitung ständen die Unheilsweissagungen nicht im Zusammenhang mit der Erzählung.

Die Erfüllungszitate in II Reg 10,10.17b (mit עד־השמידו aus 17a) setzen ebenfalls einen größeren literarischen Zusammenhang voraus und beziehen sich, wie oben dargelegt, auf I Reg 21. Auch diese Verweise stehen in dem Verdacht, sekundäre Zufügungen zu sein[90], dabei begegnet hier in II Reg

---

[87] Auch OTTO (Jehu, S. 43) erkennt in 7b eine gegenüber II Reg 9,8–10a sekundäre Zufügung. MINOKAMI (Revolution S. 60ff.) nimmt für II Reg 9,7b*.8a.10a.36b (mit לאמר in 36a) und 37 eine auf Psalm 79 basierende Bearbeitung an.

[88] So auch WÜRTHWEIN, ATD 11,2, S. 325; SCHMITT, Elisa, S. 225f.; MINOKAMI, Revolution, S. 61; OTTO, Jehu, S. 30, Anm. 7.

[89] Anders LXX, die auch in 7b.8 den Auftrag an Jehu ergehen läßt. SCHMITT (Elisa, S. 20) erkennt in der Formulierung הכה בית ebenfalls dtr. Terminologie und verweist im Anschluß an JEPSEN (Quellen, Tabellenanhang) auf I Reg 15,29 und 16,11.

[90] So auch nahezu durchgehend die Forschung, vgl. etwa BECK, Elia, S. 195ff. oder OTTO, Jehu, S. 74. Als ebenfalls sekundär erweist sich II Reg 10,18 – die Notiz, daß Jehu alle Übriggebliebenen des Hauses Ahab erschlägt. Die Terminologie „Haus Ahab" findet sich nur in den sekundären Textelementen, die bereits die Erzählung I Reg 21,1–16 voraussetzen und deshalb den Mord an der omridischen Königsfamilie nicht als Untergang des Hauses Omri (also nach dem Dynastiegründer) oder des Hauses Joram (nach dem amtierenden König) tituliert. Im Grundtext der Erzählung wird Jehu allein für den Mord an Joram – wie er es selbst in II Reg 10,9 betont. angeklagt, vgl. dazu ausführlich unten Kap. V.1.3.

10,10 wie auch in II Reg 9,36 die Rede von Elia als dem עבד יהוה und in 10,17 die Formulierung כדבר יהוה – beide Formulierungen können Hinweise für eine dtr. Herkunft der Verweise sein.[91] Eine genauere Einordnung soll jedoch erst mit Blick auf einen größeren Teil der Überlieferung vorgenommen werden.[92]

V.1.2.4 Die „Hurereien und Zaubereien" Isebels als Anlaß für Jehus Putsch (9,22bβ)

In der *synchronen Analyse* waren die verschiedenen ‚Benennungen' Isebels analysiert worden.[93] Während sie in I Reg 16,29–33 in ihrer Rolle als Tochter Etbaals begegnet und im Gegensatz dazu in den Kapiteln I Reg 19 und 21 ihre Rolle als Ehefrau Ahabs in den Vordergrund rückt, wird in den Einführungsformeln für ihre Söhne Ahasja (I Reg 22,53) und Joram (II Reg 3,2) der schlechte Einfluß des Elternpaares auf seine Söhne herausgestellt. Auch in der vorliegenden Erzählung begegnet in II Reg 9,22 – an einer für den Verlauf der Erzählung wichtigen Stelle – Isebel in ihrer Rolle als Mutter Jorams: Jehu begründet den Treuebruch gegenüber dem amtierenden König mit den *„Hurereien und Zaubereien"* seiner Mutter, mit Taten der Königsmutter also, die zur Zeit der Erzählung weiterhin praktiziert werden.[94]

Ob der Halbvers 9,22bβ zum ursprünglichen Text zu rechnen ist[95] oder eine spätere Zufügung darstellt,[96] ist von besonderer Bedeutung für die Beurteilung der Isebelgestalt. Mit dem Vorwurf Jehus an die Adresse Isebels liegt eine zentrale Stelle für die Interpretation vor. Bereits die *synchrone Analyse* konnte jedoch aufzeigen, daß die Verbindung zwischen Isebel und der Baal- und Ascherenverehrung in Israel nur sehr schwach im Text verankert ist.[97]

---

[91] Vgl. dazu etwa SCHMITT, Elisa, S. 19ff.

[92] S. dazu unten Kap. V.2.5.

[93] Vgl. Kap. II.3.9.

[94] Als sich Isebel und Joram im weiteren Verlauf der Erzählung treffen (II Reg 9,30–37), wird der Tod des Sohnes weder von der Mutter noch von dem Mörder angesprochen. In II Reg 10,13 fragen die Prinzen aus Juda nach dem שׁלום der Gebira. Interessanterweise wird Isebel im Gegensatz zu I Reg 21 in der vorliegenden Erzählung niemals als Frau Ahabs bezeichnet – obwohl in II Reg 9.10 die Auslöschung der Dynastie Ahabs geschildert wird.

[95] So OTTO, Jehu, S. 86f., SCHULTE, End, S. 142f.

[96] So etwa WÜRTHWEIN (ATD 11,2, S. 333), der den Halbvers DtrP zuordnet. BECK (Elia, S. 206ff) weist den Halbvers wie auch II Reg 9,21bβγδ.22bβ.25f.; 10,15f.23a* als Element einer Kompositionsschicht aus, die „insgesamt die *Tendenz besitzt, die grausamen Revolutionsereignisse zu legitimieren*" (Elia, S. 210).

[97] Jedoch sei an dieser Stelle auf ein weiteres Ergebnis der synchronen Analyse hingewiesen: Wenn tatsächlich in II Reg 9,22 explizit die Baalsverehrung Isebels als Anlaß für den Putsch des Jehu angeführt wird, dann muß kritisch darauf hingewiesen werden, daß Isebel bei der Schilderung der

Wenn der Halbvers zum ursprünglichen Textbestand gehört und mit dem Vorwurf Jehus tatsächlich die sexuellen und mantischen Praktiken des kanaanäischen Fruchtbarkeitskultes angeprangert werden, läge hier eine vom biblischen Text explizit ausgedrückte Verbindung Isebels zur Fremdgötterverehrung vor. Dabei stellte der Vorwurf sogar eine Steigerung gegenüber den bisherigen Angaben dar. In I Reg 18,4.13 wird lediglich ausgesagt, daß Isebel Propheten von Baal und Aschera unterstützt, die Erwähnung könnte der Phönizierin eine aktive Rolle am Kult zuweisen.

In diesem Fall fände sich hier auch die Grundlage für weiterführende Überlegungen zur Funktion und Stellung der Königsmutter innerhalb des (jeweils angenommenen) Kultes. Auch eine allgemeinere Deutung des Verses als Hinweis „auf die gesamte Bandbreite der auf den Kontakt mit Phönizien zurückgeführten Innovationen“[98] ist möglich; auch in diesem Fall wäre die Angabe von gewichtiger Bedeutung für das Verständnis der Rolle Isebels.

Bevor die Etymologie der Begriffe dargestellt wird, soll zunächst die Stellung innerhalb der Erzählung analysiert werden.[99]

Dem Begriff שלום kommt in der Erzählung der Charakter eines Leitwortes zu. Die Textstruktur zeigt, daß mit der Begegnung zwischen Jehu und Joram ein erster Höhepunkt der Erzählung erreicht worden ist: Jehu rechtfertigt mit dem Hinweis auf die Taten Isebels den Mord an dem regierenden König. Jehu hat Sorge getragen, daß von seinem Vorhaben keine Kunde nach Jesreel gelangt. Joram schickt einen Boten dem auf die Stadt zu rasenden Jehu entgegen und beauftragt einen Reiter, Jehu nach dem שלום zu fragen (V.17b)[100] Auf die Frage des Reiters antwortet Jehu mit einer höhnischen Gegenfrage: „*Was hast Du mit dem שלום? Wende dich um, mir nach!*“ (V.18a). Durch seine Entgegnung macht Jehu aus der Frage nach dem Zustand an der Front eine Treueprobe – und der Reiter des Königs läuft zu dem Usurpator Jehu über. Als der Reiter nicht zurückkehrt, wird ein weiterer Reiter ausgesandt (V.19) und die Szenerie wiederholt sich. Durch das Prinzip der dreimaligen Wiederholung ist die Klimax der Erzählung erreicht. Nun zieht der König selbst hinaus,[101] und durch den einleitenden Temporalsatz „*Und es geschah, als Joram Jehu sah ...*“ wird zum Höhepunkt des Aufeinandertreffens der beiden ‚Könige‘ hingeführt: Der eine ist im Amt, weiß nichts von der konkreten Gefahr, sondern kann nur ahnen, daß etwas nicht in Ordnung ist, der andere wurde gesalbt und vom Heer gestützt. Auch hier antwortet Jehu mit einer höhnischen Gegenfrage „*Was bedeutet שלום?*“ Diese Frage beinhaltet nun aber eine andere Konsequenz als sie die gleiche Frage gegenüber den Reitern hatte: Diese konnten ihrem König die Treue aufkündigen, der König selbst kann das nicht. Joram weiß nun um den Verrat und flieht.[102]

Ausrottung dieses Kultes in II Reg 10,17 ff. nicht in Zusammenhang mit der Baalsverehrung gebracht wird, ja hier nicht einmal erwähnt wird. Dieser Tatbestand wird in der Forschung gerne verwischt, da man die Einführung des Baalsdienstes in Israel als historisches Faktum wertet und diese Vorstellung dann in die Interpretation übernimmt.

[98] GUGLER, Jehu, S. 122.

[99] Diese Darstellung ist verkürzt, für die ausführliche Analyse vgl. unten Kap. V.1.3.

[100] Hier bleibt zunächst offen, ob Joram bereits in der Ankunft Jehus eine Bedrohung sieht oder sich nach dem Zustand an der Front erkundigen will.

[101] Bei dreifachen Szenenwiederholungen liegt der Schwerpunkt auf der letzten Szene, vgl. auch BAUMGARTNER, Kapitel, S. 153f.

[102] Es ist somit auch nicht nötig, sich hier eine bestimmte Gestik oder einen höhnischen Tonfall Jehus vorzustellen, so WÜRTHWEIN, ATD 11,2, S. 332: „Höhnisch nachäffend, so muß man sich den-

Der Verweis auf die Taten Isebels erscheint nachgeschoben. Er stört durch seinen sperrigen Anschluß die Dynamik der Erzählung, die sich auf Jehu und Joram und die Treuefrage konzentriert. Allerdings wäre es hier zu weit gegriffen, von einer tatsächlichen Kohärenzstörung zu sprechen, die Überlegungen zur Struktur weisen jedoch auf eine spätere Zufügung hin.

Der Vorwurf gegenüber Isebel ist singulär, für ein wörtliches Verständnis bieten die Texte einen Bezugspunkt: Weder wird erzählt, daß Isebel sich prostituierte,[103] noch wird von magischen oder mantischen Praktiken berichtet.

Exkurs: der Begriff זנה

Das Verbum זנה[104] begegnet mit den Derivaten זונה, זנות, תזנות und זנונים an 138 Stellen im Alten Testament und zwar vorwiegend in prophetischen Texten.[105] Im Unterschied zu dem Begriff נאף, der auch mit Blick auf Männer erscheint, wird der Begriff זנה in erster Linie mit Frauen verbunden und bezeichnet „nichteheliche sexuelle Aktivitäten“[106].

Neben diesem wörtlichen Verständnis erhält dieser Begriff vor allem innerhalb der prophetischen Ehemetaphorik die Bedeutung der Verehrung von Fremdgottheiten.[107] Israel wird mit einer Frau gleichgesetzt, die ihren Ehemann (JHWH) verläßt und anderen Männern (Göttern/Götzen) nachläuft.[108] Hurerei bedeutet damit Fremdgötterverehrung bzw. Götzendienst.

Die Texte innerhalb des Buches Hosea gelten verbreitet als „‚Urtext‘ der prophetischen Ehemetaphorik“[109]. Ob hinter dem Gebrauch des Begriffes tatsächlich eine „aus dem kanaanäischen Baalskult mit seiner kultischen Prostitution übernommene Vorstel-

---

ken, wiederholt er die Frage ‚Was heißt: Steht es gut?‘ An dem Tonfall, verbunden mit drohender Gebärde und dem Spannen des Bogens wird, nach dem Erzähler, Joram die Gefahr erkannt haben.“ Auch eine ‚Weichlichkeit‘ Jehus (so MINOKAMI, Revolution, S. 143) anzunehmen, ist nicht nötig. Beide Exegeten übersehen die Struktur des Textes und argumentieren faktisch doch so, daß sie erzähltes Geschehen und tatsächliches Geschehen gleichsetzen wollen. Diese Ebene soll aber bei der Analyse des Textes nicht im Vordergrund stehen, sondern die oben vorgeführte Analyse der Textstruktur; vgl. dazu auch die methodischen Überlegungen in Kap. IV.2.

[103] Zu dem Schminken Isebels in II Reg 9,30 s. unten Kap. V.1.3.

[104] Zur Differenzierung dieses Begriffes und der Diskussion, ob hier eine Prostituierte im Sinne des heutigen Sprachgebrauches gemeint ist, vgl. BAUMANN, Liebe, S. 52–56 und WACKER, Figurationen, S. 39ff.

[105] Vgl. BAUMANN, Liebe, S. 52ff. Für die nicht-prophetischen Texte vgl. vor allem SCHULTE, Beobachtungen, S. 261f.

[106] BAUMANN, Liebe, S. 56.

[107] „Dies wird nicht immer durch einen Zusatz wie ‚hinter fremden Göttern her‘ besonders kenntlich gemacht. In gewisser Weise wird durch diese Verwendung von זנה religiöses Fehlverhalten sexualisiert. Diese Bedeutung von זנה hat sich verselbständigt, so daß das Wort zu einem stehenden Begriff geworden ist, der auch außerhalb der ausgeführten Ehemetaphorik zur Bezeichnung des in den Texten negativ bewerteten Verhaltens der „Frau“ Israel/Jerusalem verständlich bleibt“ (BAUMANN, Liebe, S. 56).

[108] Vgl. ERLANDSSON, Art זנה, ThWAT II, S. 613.

[109] BAUMANN, Liebe, S. 91. In den letzten Jahren ist allerdings gerade die Kultkritik Hoseas einer späteren Redaktion zugeschrieben worden, vgl. dazu PFEIFFER, Heiligtum. Eine Diskussion darüber führt an dieser Stelle zu weit. Grundsätzlich muß jedoch damit gerechnet werden, daß es sich hier um spätere Textelemente handelt und der Ursprung der Ehemetaphorik an anderer Stelle zu suchen ist.

lung“[110] steht, kann an dieser Stelle offenbleiben.[111] Die metaphorische Bedeutung von זנה ist laut WACKER besonders mit Blick auf den Abstraktplural זנונים[112] faßbar, so in Hos 1,2; 2,4.6; 4,12; 5,4; Ez 23,11.29 und Nah 3,4.[113]

In II Reg 9,22 wird Isebel ausdrücklich als *Mutter* bezeichnet, innerhalb der ersten beiden Kapitel des Hoseabuches steht die Schilderung des Schicksals der *Mutter* Gomer, der אשת זנונים, und das ihrer Kinder im Mittelpunkt des Textes. Eine Parallele zwischen Hos 1,2 und II Reg 9,22 besteht also nicht allein durch den Begriff „Hurerei“, sondern auch insofern, als es eine Mutter ist, die Hurerei treibt.

Auf dem Hintergrund der Rede von der אשת זנונים und mit Blick auf Isebel legt GINSBERG[114] in Auseinandersetzung mit KAUFMANN[115] eine ungewöhnliche Datierung der ersten drei Kapitel des Hoseabuches vor. GINSBERG deutet Hosea 1–3 nicht biographisch, sondern sucht einen historischen Kontext, der die Unterscheidung zwischen der Mutter und den Kindern erklärt. Diesen historischen Zeitraum sieht GINSBERG in der Zeit der Herrschaft des Omridenpaares, als aufgrund von Isebels Einfluß der Kult des tyrischen Baal und seiner sexuellen Riten in Israel eingeführt worden sei. Laut biblischem Text habe Joram den Baal weniger verehrt als seine Eltern, darüber hinaus weise die Unterscheidung zwischen den Eltern und den Kindern darauf hin, daß nur ein kleiner Kreis an der Spitze des Staates dem Kult des Baal anhing. „It was the unique situation near the beginning of Ahab's reign, when a limited circle at the top actually worshiped the Tyrian Baal – in other words, the need for inventing a wife allegory in order to contrast the wife with the children – that gave birth to the wife allegory.“[116] Jedoch muß GINSBERG für seine Rückdatierung zweifelhafte Textkonjekturen vornehmen, so eliminiert er beispielsweise den Königsnamen Jehu aus Hos 1,4[117], darüber hinaus kann er für seine ungewöhnliche Datierung keine einleuchtenden Gründe vorlegen.

Aufgrund der Nähe zu der Terminologie Hoseas[118] ist von verschiedenen Seiten angenommen worden, daß mit dem Hinweis auf die כשפים und זנונים II Reg 9,22 in einer sekundären Bearbeitung die Fremdgötterverehrung Isebels angeprangert wird.[119]

---

[110] KÜHLEWEIN, Art. זנה, THAT I, S. 519. Zur Diskussion vgl. WACKER, Figurationen, v. a. S. 263ff.

[111] An dieser Stelle kann ebenfalls offenbleiben, ob Hosea einen konkreten Gott Baal vor Augen hat und als ein erster Vertreter einer JHWH-allein-Bewegung zu verstehen ist (so etwa LANG, JHWH-allein-Bewegung, S. 63ff.), oder ob der Baal Hoseas nicht nur „ein Gott unter vielen Göttern ist, sondern ihr Repräsentant und damit zugleich Chiffre für ein verfehltes Gottesverhältnis“ (JEREMIAS, Begriff, S. 445f.).

[112] Zur morphologischen Diskussion dieser Pluralbildung vgl. WACKER, Figurationen, S. 39f. Wacker versteht זנונים als Aktionsplural, der das habituelle Verhalten der Frau ausdrückt, vgl. auch BAUMANN, Liebe, S. 53.

[113] Vgl. WACKER, Figurationen, S. 42. WACKER zählt auch II Reg 9,22 zu dieser Reihe.

[114] Art. Hosea, S. 1010–1024.

[115] KAUFMANN, Religion, S. 368ff.

[116] Art. Hosea, S. 1016.

[117] Vgl. dazu WACKER, Figurationen, S. 304.

[118] Allerdings ist hier das Thema der Mutter mit Blick auf Isebel nahezu durchgehend übersehen worden!

[119] Vgl. etwa WÜRTHWEIN (ATD 11,2 S. 333), der den Hinweis auf die Taten Isebels DtrP zuschreibt. „Der Vorwurf bezieht sich auf die aktive Ausübung der Baalsreligion, in der sexuelle Riten und Magie eine Rolle spielten.“ Für WÜRTHWEIN scheint es dabei kein Problem darzustellen, daß

Der Begriff der Hurerei muß jedoch nicht auf die Fremdgötterverehrung eingeschränkt, sondern kann ausgeweitet werden. So ist die „Hurerei" bei Hosea neben der Fremdgötterverehrung auch durch Allianzen mit ausländischen Mächten konnotiert, so etwa in Hos 5,2f. und 6,8–10.

In Micha 1,7 wird der wirtschaftliche Gewinn aufgrund von Handelskontakten als „Hurenlohn" bezeichnet.[120] Auch im Buch Ezechiel – hier vor allem in den Kapiteln 16 und 23 – findet sich die Wurzel זנה einerseits im Zusammenhang der Verehrung fremder Gottheiten, andererseits ist auch das Paktieren mit ausländischen Mächten angesprochen.[121]

In Jesaja 23 – der Gerichtsansage über Tyrus und Sidon – wird in den Versen 15–18 die Handelsstadt Tyrus mit einer Hure verglichen und ein Hurenlied über sie gesungen. Tyrus ist aber nicht JHWHs Ehefrau: Hier sind es die Handelsbeziehungen der Stadt, die als Hurerei bezeichnet werden.[122] Im Buch Nahum begegnet die prophetische Ehemetaphorik in 3,4–7. V.4 stellt dabei die deutlichste Parallele zu II Reg 9,22 dar, da hier כשפים und זנונים in einen Zusammenhang gebracht werden. *„Wegen der vielen Hurerei der Schönen (mit) Anmut, der Herrin der Zauberei, die Völker verkaufte durch ihre Hurerei und Sippen mit ihren Zauberkünsten!"*[123] Wie bei Ezechiel wird auch an dieser Stelle mit זנה und dem ‚Verkaufen der Völker' auf die Bündnispolitik angespielt.[124]

Auch WACKER möchte in ihrer Untersuchung aufzeigen, daß die Bedeutung der זנונים nicht auf den religiösen Bereich eingeschränkt werden kann, sondern durchaus auch politische Implikationen aufweist. So erhält nach WACKER die אשת זנונים aus Hos 1,2 „neben ihrem Profil als ‚Erotomanin' und als ‚Götzendienerin' auch Konturen einer skrupellosen und machtgierigen Politikerin."[125] Als Belegstelle dient nun aber WACKER neben Nah 3,4 auch II Reg 9,22. In dem Vorwurf Jehus sieht sie „politische Vergehen" Isebels angeprangert. Dabei setzt sie jedoch nicht allein das *biblische Bild* der Isebel voraus, sondern die אשת זנונים im Hoseabuch wird von ihr vor dem Hintergrund der von ihr angenommenen *historischen Gestalt der Isebel* verstanden. Ob die Nachrichten über Isebel tatsächlich historische Rückschlüsse über das politische Handeln der Isebel ermöglichen, wird im Laufe der Untersuchung überprüft werden.[126] WACKER selbst stellt diese Frage nicht.

Exkurs Ende

---

hier keine dtr. Terminologie vorliegt. MINOKAMI, (Revolution, S. 42) sieht in II Reg 9,22 das Bild der Isebel aus I Reg 18.19.21 zusammengefaßt.

[120] So ERLANDSSON, Art. זנה, ThWAT II, S. 619. Anders WOLFF, BK XIV/4. Hier findet sich allerdings nicht der Abstraktplural.

[121] Vgl. BAUMANN, Liebe, S. 153: „Eine enge Beziehung zu anderen, mächtigeren Staaten machte es wahrscheinlich, daß auch deren Gottheiten im Land verehrt wurden. Insofern sind beide Konnotationen von זנה bei Ezechiel nicht strikt trennbar. Gerade in ihrer Verbindung liegt das Spezifikum: Die ‚Frauen' wählen sich nicht aus kultisch-religiösen Motiven ihre ‚Liebhaber', wie dies in Hosea und Jeremia angedeutet wird, sondern gehen primär politische Allianzen ein." Vgl. auch ZIMMERLI, BK XIII/1, S. 551.

[122] Auch hier begegnet der Abstraktplural nicht.

[123] Übersetzung nach BAUMANN, Liebe, S. 218. An dieser Stelle begegnet gleich zweimal der Abstraktplural. BAUMANN problematisiert in ihrer Untersuchung, daß in dem folgenden Text JHWH als Vergewaltiger begegnet.

[124] Hier findet sich der Abstraktplural.

[125] Figurationen, S. 43. Laut WACKER gehen hier „Kult und Politikkritik Hand in Hand".

[126] s. dazu unten Kap. V.1.3.

Mit dem Begriff זנונים werden in der prophetischen Ehemetaphorik Fremdgötterverehrung und darüber hinaus auch Handelsbeziehungen zu fremden Völkern angeprangert. Konnten für ein wörtliches Verständnis des Begriffes keine Anhaltspunkte im Text gefunden werden, so lassen sich durch solch ein metaphorisches Verständnis Parallelen zu den anderen Nachrichten zu Isebel aufzeigen:

Steht in der prophetischen Ehemetaphorik der Begriff für die Hinwendung zu anderen Göttern als JHWH, so wird Isebel der Unterstützung eines anderen Kultes bezichtigt (I Reg 18,19). Wird mit dem Begriff weiter die Beziehung zu fremden Mächten angeprangert,[127] so ist es Isebel, die Phönizierin, deren Heirat mit Ahab verurteilt wird (I Reg 16,31).

Auch eine Analyse des Begriffes כֶּשֶׁף weist in eine ähnliche Richtung. Die Wurzel כשׁף findet sich im AT meist in Kombination mit anderen Termini, „die verschiedene magische und divinatorische Praktiken bezeichnen"[128]. Das Nomen כֶּשֶׁף begegnet außer in dem vorliegenden Text und Nah 3,4 lediglich in Jes 47,9.12 und Mi 5,11, also durchgehend in spätvorexilischen bzw. exilischen Texten.[129] In Nahum findet sich die eben bereits angesprochene Kombination von כשׁפים und זנונים, während in der Gerichtsansage bzw. Leichenklage[130] in Jesaja eine andere Terminologie, wie das Entblößen der Scham (ערוה גלה), zu finden ist.[131] In beiden Fällen sind es als Frauen personifizierte Städte, die hier angeklagt werden, bei Jesaja Babel,[132] bei Nahum Ninive.[133] Damit steht die mit כֶּשֶׁף benannte Tätigkeit mit Ausnahme von

[127] WINTER möchte mit Blick auf II Reg 9,22 davor warnen, „diesen Abstraktplural ganz von der wörtlichen Bedeutung zu trennen" (Frau, S. 581), s. auch FREVEL, Aschera, S. 58ff. „Die Königin Isebel war also nicht irgendeine Baalsverehrerin, sondern sie war die Protektionistin dieses Kultes und strahlte vielleicht selbst etwas vom erotisch-sexuellen Reiz der Göttin aus" (WINTER, a. a. O., S. 582). Winter stellt für diesen Vers keine literarkritischen Überlegungen an und vergleicht das Auftreten Isebels in II Reg 9,30–37 mit dem Motiv der Frau im Fenster. Auch geht er von einem Gebira-Amt in Israel aus. Auch BECK (Elia, S. 206) sieht beim Auftreten Isebels erotische Motive angedeutet. Vgl. dazu ausführlich unten Kap. V.1.3.

[128] ANDRÉ, Art. כָּשַׁף, ThWAT IV, S. 375.

[129] Mi 5,11 ist redaktionell und stammt nach WOLFF (BK XIV/4 S. 126f.) frühestens aus spätvorexilischer Zeit.

[130] Vgl. dazu auch BAUMANN, Liebe, S. 189.

[131] Vgl. Jes 47,2f. „Abgesehen vom Aspekt der ‚Zauberei' bestehen zwischen Nah 3,4f. und Jes 47 noch weitere Parallelen: Babel und Ninive erfahren eine ähnliche herrschaftliche Titulierung, Ninive allerdings mit negativem Akzent: Während Babylon (Jes 47,5) ‚Herrin' (גבירה) der Reiche (ממלכות) genannt wird, lautet der Titel Ninives in Nah 3,4 ‚Herrin der Zauberkünste' (בעלת כשׁפים)" (BAUMANN, Liebe, S. 190). Auch BAUMANN sieht eine Parallelität zwischen Babel und Ninive und Isebel, vgl. S. 190, Anm. 570.

[132] In Jes 47 muß der Vorwurf der Zauberei auf dem Hintergrund der Polemik gegen fremde Götter verstanden werden.

[133] In Mi 5,11 ist dagegen Israel angesprochen.

Mi 5,11 in Zusammenhang mit ausländischen Mächten, mit Babylonien, Assyrien und in der vorliegenden Stelle mit der Phönizierin Isebel.[134]

Die Analyse der Struktur des Textes hat gezeigt, daß Jehus Verweis auf die ‚Hurereien und Zaubereien' Isebels als Anlaß für seinen Putsch störend ist und zudem eine sperrige Satzkonstruktion vorliegt. Für ein wörtliches Verständnis finden sich keine Anhaltspunkte im Text. Die etymologische Untersuchung der Begriffe כשפים und זנונים weist in dieselbe Richtung: „Hurerei" kann nicht nur als Fremdgötterverehrung verstanden werden, sondern weist darüber hinaus auf Verbindungen mit fremden Mächten hin. Auch die Zaubereien werden in Verbindung mit den fremden Mächten gesehen. Die Belege für letztere sind durchgehend (spätvor)exilisch, und die Rede von den ‚Hurereien' setzt aller Wahrscheinlichkeit nach die prophetische Ehemetaphorik voraus. Sowohl die Betrachtung der Struktur als auch die etymologische Untersuchung weisen also darauf hin, daß der Halbvers literarkritisch auszuscheiden ist.

V.1.2.5 Die Bezugnahme auf den Tod des Jesreeliters (9,25f.)

Von besonderer Bedeutung für die Fragestellung dieser Arbeit sind die Verse II Reg 9,25 f., in denen eine Unheilsweissagung gegen Ahab von Israel begegnet, die sich signifikant von der Erzählung in I Reg 21 unterscheidet. Wenn nachgewiesen werden könnte, daß sich hier eine unabhängige Überlieferung zu den Ereignissen um den Tod des Jesreeliters fände, dann läge hiermit der Ansatzpunkt für das Anwachsen der Überlieferung vor. Darüber hinaus ist aufgrund der Verbindung zu dem שלום-Motiv die Frage nach der Zugehörigkeit dieser Verse von besonderer Dringlichkeit.

Jehu tötet Joram und erläutert sein Handeln gegenüber seinem Adjutanten: Der Mord an Joram wird mit einer Unheilsweissagung gegenüber Ahab aufgrund seiner Schuld am Tod Nabots und seiner Söhne begründet. Diese Weissagung ist Jehu und Bidkar bekannt[135] aus einer Situation, in der sie sich im Umkreis Ahabs aufhielten. Laut der biblischen Darstellung stammt sie aus der Zeit Ahabs, und es wird somit eine größere zeitliche Distanz deutlich gemacht. Innerhalb der Unheilsweissagung selbst wird durch die Angabe *„gestern abend"* ebenfalls eine zeitliche Distanz manifestiert: Die Unheilsweissagung gegen Ahab wurde in der Vergangenheit gesprochen, die Tat, auf die sich die Weissagung bezieht, geschah wiederum am Tag davor.

Der formelhafte Sprachgebrauch dieser Verse unterscheidet sich von der

---

[134] Vgl. auch SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, Bundesbuch, S. 330 und ANDRÉ, Art. כשף, ThWAT IV, S. 379.

[135] Zu übersetzen ist: *„erinnere dich!"*, vgl. Textkritik Kap. V.1.1.

lebendigen Darstellung der bisher rekonstruierten ursprünglichen Erzählung. Die Formulierungen wirken auf den ersten Blick umständlich, da sowohl der Auftrag an Bidkar (25a.26b) als auch das נאם יהוה doppelt begegnen. Dabei rahmt die Aufforderung an Bidkar die Weissagung gegen Ahab und das נאם יהוה die konkrete Ansage der Vergeltung.

Im Zentrum der literarkritischen Analyse steht die Unheilsweissagung in II Reg 9,26a. Sollte sie sekundär sein, dann werden auch II Reg 9,25.26b, die die Weissagung im Text verankern, sekundäre Zufügungen darstellen. Auch der Teilvers *„und sie fanden ihn auf dem Feld Nabots des Jesreeliters“* (21bαβγ) steht dann im Verdacht, nicht zum ursprünglichen Textbestand zu gehören.[136]

In 9,26a wird ein konkretes Ereignis angesprochen: das vergossene Blut Nabots und seiner Söhne, das laut eines Gottesspruchs von JHWH vergolten werden soll. Jehus Handlung wird in Beziehung gesetzt zu diesem Gottesspruch, der Mord an Joram erscheint durch die Taten seines Vaters legitimiert und Jehu wird zum Instrument der Rache JHWHs. Durch die Zitation der Weissagung wird somit kompositionell[137] eine Beziehung zu den Ereignissen um den Tod des Nabot geschaffen.[138] Die Weissagung gegenüber Ahab formuliert eine Schuld am Tod Nabots und am Tod seiner Söhne. Anders als in V.8–10a, die lediglich die Vergeltung ankündigten, ohne einen Grund dafür zu nennen, wird hier auch *inhaltlich* eine Schuld benannt.[139]

Damit stellt sich die Frage, ob die vorliegende Verknüpfung bestimmte *Ereignisse* um den Tod des Nabot voraussetzt oder den *Text,* wie er uns in I Reg 21 vorliegt beziehungsweise eine bestimmte literarische Vorstufe dieses Textes. Mit dieser Fragestellung werden zwei unterschiedliche Ebenen berührt, einmal die Frage nach der Beziehung von Text und ‚Geschichte‘, einmal die Frage nach dem Verhältnis des vorliegenden Textes zu anderen Texten.

---

[136] Für einen sekundären Einschub an dieser Stelle und in 21bβγδ plädiert ein Großteil der Exegeten, allerdings mit sehr unterschiedlichen Datierungen. Vgl. etwa WÜRTHWEIN, ATD 11,2, S. 332ff. (nachdtr. Zusatz) und TIMM, Dynastie, S. 139f. (später Zusatz in Nachfolge der dtr. Wort-Gottes-Theologie, TIMM sieht allerdings nur 25b*.26 als sekundär an); anders SCHMITT (Elisa, S. 24ff.), der hier eine apologetische Bearbeitung annimmt, die ein ursprünglich frei umlaufendes Prophetenwort in den Text einfügt, ihm folgen OEMING, Naboth, S. 369, Anm. 32 und BECK, Elia, S. 205f.

[137] Zu der unterschiedlichen Funktion der Elemente ‚Weissagung und Erfüllung‘ nach H. WEIPPERT (Geschichten, S. 116–131) s. unten Kap. V.1.4.

[138] Im Vergleich mit den Unheilsweissagungen gegen die Dynastie in II Reg 9,7–10a ist die vorliegende Unheilsweissagung wesentlich deutlicher in den Ablauf der Erzählung eingebaut. Jehu und Bidkar treffen mit Joram auf dem Feld Nabots zusammen (II Reg 9,21), Jehu fordert Bidkar auf, Joram auf dieses Feld zu werfen und begründet seinen Mord an Joram, aber auch die Aufforderung an Bidkar, mit dieser Unheilsweissagung gegen Ahab.

[139] S. dazu oben Kap. III.1.2.3.

Da in II Reg 9,26a auf den Tod Nabots Bezug genommen wird, wäre hier eine sekundäre Zufügung in Abhängigkeit von I Reg 21 denkbar. So argumentiert WÜRTHWEIN[140] zunächst mit Hilfe der Wortstatistik, nämlich daß der Begriff משא eine Gattungsbezeichnung sei, die sich nur in „spätprophetischen" Texten finde,[141] und auch die Formel נאם יהוה in Zwischenstellung nur in „sekundär–prophetischem" Sprachgebrauch vorkomme.[142] שלם im Pi. mit JHWH als Subjekt sei ebenfalls nur in jüngeren Stellen belegt.[143] Vor diesem Hintergrund nimmt er einen nachdtr. Zusatz in literarischer Abhängigkeit von I Reg 21 an.[144]

Mit Blick auf die Überlegungen WÜRTHWEINS lassen sich jedoch begründete Zweifel an der Aussagekraft der Belege anmelden.[145] Der Begriff משא als Bezeichnung eines konkreten Spruches gegen eine Einzelperson begegnet nur in dem hier zu untersuchenden Vers, auch die Verbindung mit נשא in der Bedeutung „zu einem Ausspruch anheben" ist singulär.[146] Die Formel נאם יהוה findet sich auch syntaktisch vergleichbar bei Hosea,[147] eine doppelte Verwendung des Wortes findet sich einzig und allein im vorliegenden Text. Vor diesem Hintergrund müßten sich die wortstatistischen Überlegungen durch inhaltliche Überlegungen stützen lassen, um die Wahrscheinlichkeit der These zu erhärten.

Der Inhalt der Verse spricht aber gerade gegen eine Abhängigkeit der Verse von I Reg 21:

- nach II Reg 9,26a sind auch die Söhne Nabots getötet worden, davon berichtet die Erzählung I Reg 21 nichts.
- Bidkar soll den Leichnam Jorams auf die חלקת שדה werfen, und hier soll die Untat an Nabot auch vergolten werden. Das Grundstück des Jesreeliters liegt nach dieser Lokalisierung in der Jesreelebene. In I Reg 21 ist dagegen immer vom כרם die Rede, der neben dem Palast des Königs liegt (I Reg 21,1); gesteinigt wurde der Jesreeliter nach I Reg 21,13 an

[140] ATD 11,2, S. 332f.

[141] Mit Verweis auf Jes 13,1; Nah 1,1; Hab 1,1 u. a., vgl. auch TIMM, Dynastie, S. 140.

[142] Hier bietet WÜRTHWEIN keine Textbelege.

[143] Mit Verweis auf Jes 65,6; Jer 51,56; Prov 20,22, Dtn 32,41; Jdc 1,7.

[144] WÜRTHWEIN beschließt seine Überlegungen folgendermaßen: „Die Verse 25–26 dienen der Legitimierung des Vorgehens Jehus; seine Rede richtet sich nicht an seinen Adjutanten, sondern an die Hörer der Erzählung" (ATD 11,2, S. 333). Dieses Zitat mag die bereits an anderen Stellen dargelegte Problematik weiter verdeutlichen: Es ist keine Alternative, ob Jehu sich an seinen Adjutanten oder an den Hörer bzw. die Hörerin wendet! Auch wenn der Vers ursprünglich zu der Erzählung gehört, wendet sich damit der Erzähler an den Hörer.

[145] So auch OEMING, Naboth, S. 369f. Anm. 32; BLUM, Nabotüberlieferungen, S. 112f.

[146] Vgl. ausführlich OTTO, Jehu, S. 60ff.

[147] Hos 2,15.18; 11,11. TIMM (Dynastie, S. 140) sieht in dem Vorkommen der Formel bei Hosea und der doppelten Verwendung im vorliegenden Text gerade einen Hinweis auf redaktionelle Bearbeitung.

einem nicht näher benannten Ort außerhalb der Stadt und gerade nicht auf seinem eigenen Besitz.[148]

- das Prophetenwort wird in II Reg 9,26a anonym überliefert, in I Reg 21 ist es Elia, der der Omridendynastie den Untergang ankündigt. Warum sollte der Redaktor auf die Autorität des Elia verzichten?
- Ahab allein wird hier beschuldigt. Da in II Reg 9,30–37 in aller Ausführlichkeit der Tod Isebels geschildert wird und sie in der Erzählung I Reg 21 für die Intrige gegen Nabot als Hauptverantwortliche gezeichnet wird, fällt dieser Tatbestand ins Auge.

Inhaltlich unterscheidet sich II Reg 9,26a so sehr von I Reg 21, daß hier keine literarische Abhängigkeit angenommen werden kann.[149]

Da eine literarische Unabhängigkeit angenommen werden kann, hat die These SCHMITTS[150] viele Nachfolger[151] gefunden, daß es sich bei II Reg 9,26a um ein altes Prophetenwort handelt, welches durch die V.25 f. nachträglich in die Erzählung eingearbeitet worden sei. SCHMITT nimmt hier wie auch in II Reg 10,19b.23 eine „apologetische Bearbeitung" an, die bemüht sei, den Usurpator zu entlasten. Diese Lösung versucht zum einen, die etwas sperrige Konstruktion der Verse, zum anderen die Unterschiede zu I Reg 21 zu erklären.

Diese Überlegungen SCHMITTS müssen jedoch in einer Richtung modifiziert werden: Warum sollte es sich hier um eine *nachträgliche* Bearbeitung handeln und warum ist nicht davon auszugehen, daß es sich um ein Prophetenwort handelt, das vom *Verfasser* der Erzählung in den Text eingebaut wird?

BECK argumentiert, daß V.25 f. den Erzählverlauf unterbrechen, da Ahasja sofort fliehen müßte, wenn er den Tod Jorams beobachtet (V.24), und es doch kaum wahrscheinlich sei, daß er erst die Worte Jehus abwarte.[152] Diese Argumentation setzt aber voraus, daß der Verfasser des Textes bemüht ist, eine in der Weise stringente Ereigniskette darzulegen, daß die Beweggründe

---

[148] Beide Unterschiede möchte WÜRTHWEIN (ATD 11,2, S. 333) nivellieren: Da es sich hier um die Vorstellung „einer Talion im engsten Sinne" handele und ja schließlich auch der Sohn Ahabs getötet wird, würde die Untat an Nabot auch auf seine Söhne ausgeweitet und das Grundstück Nabots kurzerhand auf die Flur von Jesreel verlegt.

[149] So auch STECK, Überlieferung, S. 35f., OEMING, Naboth, S. 367ff. Die diachrone Exegese zu I Reg 21 wird herausstellen, daß in I Reg 21,1–20abα eine literarische Einheit vorliegt, in der zwei unterschiedliche Überlieferungen (V.1–16 und 19b) zusammengewachsen sind. Auch wenn die beiden Überlieferungen getrennt betrachtet werden, zeigt sich, daß auch hier keine Abhängigkeit von II Reg 9,26a nachgewiesen werden kann, vgl. dazu auch den Vergleich von I Reg 21,19b und II Reg 9,26a unter Kap. V.2.4.1.

[150] Vgl. SCHMITT, Elisa, S. 24ff.

[151] Vgl. OEMING, Naboth, S. 369f., Anm. 32, in jüngster Zeit auch OTTO, Jehu, S. 63f. und BECK, Elia, S. 205f.

[152] BECK, Elia, S. 205.

der Akteure oder andere auktoriale Äußerungen keinen Platz haben. Der Verfasser hat in diesem Denkmuster überhaupt keine Möglichkeit, Jehu sein Handeln kommentieren oder deuten zu lassen, da zunächst die Flucht des Ahasja geschildert werden muß. Er könnte auch keine anderen Textelemente, wie ein vorliegendes Prophetenwort, aufnehmen.

Neben der bereits benannten Tendenz, theologische Überlegungen und auktoriale Äußerungen einer späteren Redaktion zuzuschreiben, scheint es, daß bei einer solchen Argumentation eine indirekte Gleichsetzung von ‚tatsächlichem Geschehen' und ‚erzähltem Geschehen' vollzogen wird. Wenn man aber zunächst den Verfasser eines Textes ins Auge fassen will und diesem einen Gestaltungspielraum zugesteht, dann läßt sich – anders als bei den Unheilsweissagungen in 9,7–10a – hier gerade *keine* Kohärenzstörung feststellen.

SCHMITT argumentiert, diese Textstelle sei die einzige, in der „der in der Nabothaffäre sich zeigende königliche Absolutismus der Omriden als Motiv für die Jehurevolution genannt wird. Sonst sieht die Erzählung immer nur den von Isebel eingeführten Baalsdienst als Revolutionsgrund an (vgl. 9,22;10,15f.17–27)."[153] Dieses Argument ist jedoch nicht einsichtig. Ob nun die von SCHMITT angeführten Stellen tatsächlich genuin zur Jehuerzählung gehören, muß sich im folgenden noch erweisen. Jedoch läßt sich aufgrund der synchronen Analyse[154] bereits feststellen, daß von einem von *Isebel* eingeführten Baalsdienst innerhalb von II Reg 9.10 gerade nicht die Rede ist, da bei der Szene über die Ausrottung des Baalsdienstes gerade *keine* Beziehung zu Isebel hergestellt wird. Und selbst wenn dem so wäre – wie SCHMITT annimmt – dann spricht nichts dagegen, daß der Erzähler die Taten Jehus auf einer möglichst breiten Ebene begründet und legitimiert.

Ein gewichtiges Argument bleibt die eher ungewöhnliche Konstruktion der Verse mit dem doppelten Vorkommen der Aufforderung an Bidkar und dem zweifachen נאם יהוה. Diese Beobachtungen sprechen aber nicht nur für die erste, sondern auch für die zweite These. Sie müssen nicht dahingehend gedeutet werden, daß hier *nachträglich* ein Wort eingefügt wird, sondern lassen sich auch so deuten, daß überhaupt ein Wort aufgenommen wird.[155]

Der Verfasser der Jehuerzählung wollte das ihm vorliegende Wort einarbeiten und verdoppelte deshalb den Befehl an Bidkar und weist damit nachdrücklich auf die Erfüllung des Wortes hin. Gerade das doppelte נאם יהוה spricht dafür, daß es sich um ein geprägtes Wort handelt – es wird Aufmerksamkeit fordernd von dem Verfasser der Erzählung betont. Der Mord an Joram wird schließlich mit einem Wort gegen Ahab begründet, deshalb macht der Verfasser um so deutlicher, daß es ein geprägtes Gotteswort ist, das die

[153] SCHMITT, Elisa, S. 26.

[154] Vgl. Kap. II.3.8.

[155] Für die Zugehörigkeit der Verse zu der Erzählung votieren auch TOMES, Zeal, S. 60f, THIEL, Todesrechtsprozeß, S. 75f. und jetzt auch LEHNHART, Prophet, S. 405.

Handlung Jehus legitimiert. Denn schließlich – und das wird von denen, die eine apologetische Bearbeitung annehmen, vernachlässigt – taugt das Wort nur bedingt dazu, das Handeln des Usurpators zu rechtfertigen. Es ist ein Wort gegen Ahab, nicht gegen Joram![156] Damit wird von Leserinnen und Lesern gerade im Unterschied zu den anderen Elementen von ‚Weissagung und Erfüllung' eine Transferleistung erwartet.[157]

Aufgrund der Funktion im Kontext kann es als wahrscheinlich angesehen werden, daß es sich hier um eine Unheilsweissagung handelt, die dem Verfasser der Erzählung bereits vorlag und damit älter als der Grundtext der Erzählung ist. Mit großer Wahrscheinlichkeit war sie den Adressatinnen und Adressaten bekannt, damit erklärt sich, daß die Unrechtstat an Nabot nicht weiter erläutert werden muß.[158] Der Inhalt der Unheilsweissagung weist auf eine Entstehung zu Lebzeiten Ahabs, da es von einem unfriedlichen Tod des Herrschers ausgeht. Solch einem Schicksal widersprechen die historisch verläßlichen Angaben in I Reg 22,40.[159] Ein Entstehungszeitraum zu Lebzeiten Ahabs muß vor diesem Hintergrund in Erwägung gezogen werden. Auch die Tatsache, daß die Untat an Nabot nicht weiter erläutert werden muß, spricht für ein hohes Alter.[160]

V.1.2.6 Jehus Begegnung mit Jonadab (10,15f.) und die Vernichtung des Baalsdienstes (10,18–27)

Die Frage nach der Zugehörigkeit der Szene der Ausrottung des Baalskultes in Samaria und ganz Israel bedingt nachdrücklich die Botschaft der Erzählung über den Putsch des Jehu. Handelt es sich bei dieser Erzählung um eine „Kultreform mit ausführlicher Vorgeschichte"[161] oder stellen diese Verse lediglich einen sekundären Anhang zur eigentlichen Erzählung dar?[162] Wo

---

[156] So auch THIEL, Todesrechtsprozeß, S. 75f. MILLER (Fall, S. 308ff.) geht aufgrund der Zeitangabe „gestern" davon aus, daß das Drohwort ursprünglich gegen Joram gerichtet war. Für diese These finden sich jedoch keine Hinweise im Text, vgl. dazu auch unten Kap. V.1.3.

[157] Damit zeigt die Zitation dieses Drohwortes eine ambivalente Haltung gegenüber Jehu, wie auch sonst im Grundtext der Erzählung deutlich wird, vgl. dazu unten Kap. V.1.3.

[158] Vgl. auch BLUM, Nabotüberlieferungen, S. 112.

[159] Zur Problematisierung dieser Überlegungen vgl. dazu unten Kap. V.2.4.

[160] So auch BLUM, Nabotüberlieferungen, S. 112.

[161] So HOFFMANN (Reform, S. 103), der hier den Höhepunkt der eigentlichen Erzählung sieht. OTTO (Jehu, S. 73) hält V.10,18–25 (oder 18–25a) für einheitlich und originär zur Erzählung gehörig, allerdings wird ihre Haltung zu 25a nicht deutlich, vgl. Jehu, S.73 mit S.74. DIETRICH (Kampf, S. 172ff.), zählt V.10,15–17aα.18.*19a.24.25–27 zur ursprünglichen Jehu-Erzählung hinzu.

[162] So WÜRTHWEIN (ATD 11,2, S. 341) der V.18.19*.20.23a*.24a.25abα DtrP, die Verse 19*.21.22.23b.24b dagegen DtrN zuordnet. Es finden sich bei ihm jedoch keine Überlegungen, warum diese beiden Schichten den jeweiligen dtr. Redaktoren zuzuordnen seien. MINOKAMI (Revolution, S. 96ff.) hält die Erzählung für einen mehrfach überarbeiteten späteren Anhang, dessen

liegt der Höhepunkt der Erzählung, in der Auslöschung der omridischen Dynastie oder in der Vernichtung des Baalskultes?

Zunächst läßt die Tatsache aufmerksam werden, daß sich in der übrigen Erzählung keine Auseinandersetzung mit der Baalsthematik oder dem *„Eifer für JHWH"* findet[163] und die beiden letzten Szenen damit gerade nicht durch das bisher Berichtete vorbereitet werden. Mit dem Vers II Reg 10,17a (ohne עד־השמידו) ist ein Ende der Erzählung erreicht:[164] Jehu ist in Samaria angekommen (vgl. 10,12) und rottet die Dynastie Ahab vollständig aus. Der zu Anfang der Erzählung zum König Gesalbte ist nach Vernichtung der omridischen Dynastie faktisch König in Israel – alle, die selbst auch nur den entferntesten Anspruch auf den omridischen Thron haben könnten, sind von dem Usurpator getötet worden. Während der erste Teil der Erzählung von der Frage der Loyalität geprägt ist und das Verhalten der einzelnen Untertanen zu dem Usurpator beleuchtet, wird Jehu jetzt als Vernichter des fremden Kultes gezeichnet.[165]

Auch die sekundären Elemente von ‚Weissagung und Erfüllung' nehmen die Ausrottung des Baalskultes gerade *nicht* in den Blick, sondern legitimieren allein die Ausrottung der Dynastie. Was von Elia und dem Prophetenjünger im Auftrag Elisas angekündigt worden war, kann dann in 10,17b (mit עד־השמידו) als erfüllt konstatiert werden. Die Vernichtung des Baalsdienstes ist damit in dieses Schema gerade *nicht* eingebunden. Dieser Blick auf die Gesamtkomposition der Erzählung könnte auf eine sekundäre Stellung der letzten beiden Szenen deuten, die These müßte jedoch durch konkrete Einzelüberlegungen gestützt werden.[166]

Grundschicht in Anlehnung an LEVIN (Verheißung, S. 240, Anm. 158) in die Zeit Jerobeams II. zu datieren sei.

[163] V.9,22bβ war als sekundär erkannt worden, vgl. oben Kap. V.1.2.4.

[164] Für den Schluß der Erzählung an dieser Stelle plädieren auch WÜRTHWEIN, ATD 11,2, S. 341; LEVIN, Sturz, S. 86, Anm. 9. Anders OTTO, Jehu, S. 72 und BECK, Elia, S. 199ff.

[165] Anders und mit Blick auf die Verbindung von Historie und Literargeschichte sehr problematisch, argumentiert dagegen Otto (Jehu, S.71): „Vom Beginn der Erzählung an, dem Salbungsauftrag Elisas (9,1–3,) steht die unausgesprochene Frage im Raum, welche Gründe Elisa bewogen haben können, Jehu zum König zu salben. Die Opposition Elias bzw. Elisas gegenüber der Baalsverehrung [hier verweist OTTO auf I Reg 18,21 ff. und II Reg 1,2 ff.] *dürfte den zeitgenössischen Hörern/Lesern ein Begriff gewesen sein, die daher mit einer Salbung durch Elisa bestimmte Erwartungen an die Herrschaftsausübung des Gesalbten verbunden haben dürften.* Deshalb sind gerade die Handlungen Jehus nach abgeschlossener Machtergreifung (10,9) von Interesse, da sie eine Abkehr von der Religionspolitik seiner Amtsvorgänger in Sinne Elisas (10,18, vgl. auch 10,16) bezeugen. *Die Abschaffung des Baalskultes ist der logische Abschluß des von Elisa in Gang gesetzten Handlungsablaufes"* [Hervorhebung DP]. Hier setzt auch OTTO das erzählte Geschehen mit dem tatsächlichen Geschehen gleich. Daß eine Opposition in religionspolitischer Perspektive bestand, müßte sie zunächst begründen. Bei der Salbung ist vom Baal gerade nicht die Rede – diesen Umstand müßte OTTO erklären können.

[166] MINOKAMI (Revolution, S. 96ff.) erkennt hier einen anderen „Charakter" der Darstellung: „In 10,18–27 ist Jehu allein maßgebend. Kein Wort ist anderen Personen in den Mund gelegt. Als Ge-

Die Begegnung zwischen Jehu und Jonadab auf dem Weg nach Samaria (10,15 f.) erscheint auf den ersten Blick eng in die Erzählung eingebunden. Sie findet sich vor dem oben angesprochenen Abschluß in 10,17a. Jehu trifft auf Jonadab, den Sohn des Rechab, und versichert sich seiner Unterstützung. Wie auch bei der Begegnung mit den Reitern (II Reg 9,17–20) und den Palastdienern (II Reg 9,32), wird die Frage der Beziehung zwischen den beiden Aktanten thematisiert: *„Ist dein Herz aufrichtig, wie mein Herz mit deinem Herzen?“* (V.15). Auch Jonadab schließt sich ohne weitere Diskussion dem Putschisten Jehu an.[167]

Eine genauer Blick zeigt jedoch deutliche Unterschiede zu den bisher geschilderten Begegnungen. Bei den Reitern und den Palastdienern handelt es sich wie bei den Obersten des Heeres um Männer, die zum Hof des Königs gehören. Ihr Loyalitätsbruch ermöglicht den Putsch Jehus – die Schilderung dieses Loyalitätsbruches ist ein wichtiges Charakteristikum der Erzählung. Jonadabs Verhältnis zum König dagegen wird in der Erzählung gerade nicht genannt, die Funktion des *„Sohnes Rechabs“* besteht vielmehr darin, daß Jehu ihm gegenüber seinen *„Eifer für JHWH“* betont.

Um wen es sich bei *Jonadab ben Rechab* handelt, wird im Text nicht weiter erläutert. Ob er tatsächlich JHWH-Verehrer gewesen sein soll, läßt sich aus diesem Text nicht erschließen: Hier ist es Jehu, der gegenüber Jonadab seinen Eifer für JHWH betont – nicht umgekehrt! Daß sich daraus auf eine JHWH-Verehrung der Rechabiter[168] schließen läßt, kann vermutet werden, bleibt dennoch eine Annahme, die sich auf die Interpretation von Jer 35 stützen muß.[169] Damit sollte sie nicht zur Grundlage einer literarkritischen Option werden.[170]

---

genspieler Jehus treten die עבדי הבעל auf. Als die zu Verderbenden sind sie so gut wie zum Schlachthof getriebenen Schafe. Freilich ist Jehu auch im vorangehenden Teil der Held der Erzählung. Wie die anderen Personen sich ihm gegenüber verhalten, ist aber dort mit dramatischer Spannung zur Darstellung gebracht. Kraft der schriftstellerischen Virtuosität des Autors macht die Erzählung über die Revolution des Jehu den Eindruck, als ob sie eine Art Reportage wäre. Das ist bei 10,18–27 nicht der Fall“ (S. 96f.).

[167] Vgl. dazu ausführlich oben Kap. V.1.2.3.

[168] So etwa SCHMITT (Elisa, S. 25), der Jonadab als einen „radikalen Jahweverehrer“ bezeichnet. Zu den Rechabitern vgl. auch FRICK, Rechabites, S. 279ff.

[169] BECK (Elia S. 202) betont, seine Interpretation des Rechabiten als JHWH-Verehrer sei „allein aus dem hier vorliegenden Text [II Reg 9.10] gewonnen. In Jer 39 geht dies allenfalls aus dem (sekundären) V.19 hervor.“ Leider macht BECK jedoch an keiner Stelle deutlich, wie er zu dieser Auffassung gelangt, aus dem vorliegenden Text kann sie so nicht begründet werden. DIETRICH (Kampf, S. 167) sieht in Jonadab eine „herausragende religiöse Persönlichkeit“. Die Erzählung in Jer 35 „spielt am Anfang des 6. Jahrhunderts und da erscheint die Erinnerung an einen Ahnvater im 9. Jahrhundert als durchaus möglich. Eben der Jondadab ben Rechab, der an Jehus ‚Eifern für Jhwh‘ teilhatte, erweist sich somit als der Gründer eines Ordens, der über Jahrhunderte hinweg an einem von ihm propagierten, religiös motivierten asketischen Lebensideal festhielt“ (ebd.).

[170] So rechnet SCHMITT (Elisa, S. 24ff.) II Reg 10,23 wie auch II Reg 10,19b und II Reg 9,21bβγδ.25f. zu einer ‚apologetischen Bearbeitung‘ (vgl. dazu bereits ausführlich oben Kap. VI.1.2.5.) und argumentiert mit Blick auf 10,19b.23: „Hinter dieser Einfügung steht nun offensichtlich eine ähnliche Intention wie hinter 10,19b. Beiden Zusätzen geht es darum, Jehu zu entlasten:

Wenn Jehu Jonadab auffordert, seinen *„Eifer für JHWH"* wahrzunehmen, so wird sein Handeln in einer Linie gestellt mit dem Handeln des Pinhas in Num 25 und dem Handeln Elias in I Reg 19.

Das Verbalabstraktum קנאה[171] begegnet im AT 43mal, dabei bezeichnet der Begriff 24mal den Eifer JHWHs als eifernden Gott und 19mal den Eifer des Menschen.[172] In erster Linie finden sich letztere Belege im zwischenmenschlichen Bereich und zeigen einen recht großen Bedeutungsspielraum,[173] der von der Eifersucht innerhalb der Ehe[174] bis hin zur wirtschaftlichen Konkurrenz[175] reicht. Wenige Textstellen thematisieren einen Eifer für JHWH: So tötet in Num 25 Pinhas einen Mann, der eine Midianiterin *„unter seine Brüder brachte"* und den Baal-Pegor verehrte. Dieses Handeln wird im Text durch JHWH als *Eifer* bezeichnet: *„Pinhas [...] hat meinen Zorn von den Israeliten gewendet durch seinen Eifer für mich, daß ich nicht in meinem Eifer die Israeliten vernichte"* (V.11).[176] Auch Elia spricht in I Reg 19,10.14 davon, daß er für den Herrn geeifert hat: *„Ich habe geeifert für JHWH, den Gott Zebaot; denn es haben die Israeliten deinen Bund verlassen, deine Altäre zerstört und deine Propheten mit dem Schwert getötet. Ich allein bin übrig geblieben, und sie trachten danach, mein Leben zu nehmen."*

Die Wurzel findet sich dort, wo sich ein Mensch für JHWH und gegen ‚Baal'[177] ereifert, in den erzählenden Texten[178] im Zusammenhang von Gewalt und Tod: Während jedoch bei Num 25 und in dem vorliegenden Text der Eifer konkret bedeutet, die Ausübung des anderen Kultes mit Gewalt zu unterbinden, muß dieser Bezug in I Reg 19 erst hergestellt werden: Hier kann aus dem Kontext erschlossen werden, daß Elia mit seinem „Eifer" die Vernichtung der Baalspropheten in I Reg 18 meint.[179] Zwischen den Handlungen Elias und Jehus gibt es dabei durchaus Parallelen, vgl. I Reg 18,40 mit II-Reg 10,17 ff.

Die Textbelege aus I Reg 19 sind als nachdtr. einzuordnen.[180] Auch bei Num 25,11 handelt es sich um einen späten Text.[181] Daß nun zwei der insge-

---

So scheint sich hier der Hinweis auf die Teilnahme des *radikalen Jahweverehrers Jonadab* an der Baalfeier gegen eine Auffassung zu richten, die Jehus (wenn auch nur als List gemeinte) Teilnahme am Baalskult meinte verurteilen zu müssen" (Elisa, S. 25 [Hervorhebung DP]).

[171] In der LXX wird dieser Begriff mit Ausnahme von Ez 36,5 und Prov 14,30 mit ζῆλος wiedergegeben, vgl. REUTER, Art. קנא ThWAT VII, S. 62.

[172] Vgl. SAUER, Art. קנאה, THAT II, S. 647.

[173] Vg. SAUER, Art. קנאה, THAT II, S. 648.

[174] Vgl. etwa Num 5,14.

[175] Vgl. etwa Koh 4,4.

[176] „Die eigenwillige Konstruktion Num 25,11 nimmt ein Handeln in Vertretung JHWHs an: Pinhas führt in seinem Eifer – ähnlich wie Josua für Mose Num 11,29 die Eifersucht JHWHs aus [...], die eigentlich ganz Israel vernichten [...] sollte" (REUTER, Art. קנא, ThWAT Bd. VII, S. 61).

[177] Die Rede von Baal ist dabei jedoch unterschiedlich. Während in dem vorliegenden Text und in I Reg 18 allgemein von הבעל die Rede ist, wird in Num 25 konkret der Baal-Pegor genannt.

[178] Vgl. auch Ps 69,10 und vor allem Ps 119,139: Hier finden sich etwas andere Akzentsetzungen, vgl. REUTER, Art. קנא, ThWAT VII, S. 57.

[179] Explizit ausgesagt ist das in dem Text jedoch nicht, es scheint bereits eine andere Reflexionsebene vorzuliegen.

[180] Vgl. Kap. V.3.3.

[181] SCHARBERT (NEB.AT 27, S. 104) ordnet Num 25,6–18 R^P zu.

samt drei Belege zum *‚Eifer für JHWH'* als spät eingeordnet werden können, läßt zwar nicht axiomatisch den Schluß zu, daß es sich auch im vorliegenden Kontext um eine spätere Bearbeitung handelt,[182] weist jedoch deutlich in diese Richtung. Im Zusammenhang der oben aufzeigten anderen Thematik der Jonadab-Szene erhärtet sich der Verdacht, daß es sich bei diesen Versen um eine spätere Zufügung handelt.

Die endgültige Entscheidung muß im Zusammenhang der Szene über die Ausrottung des Baalsdienstes fallen, da die Begegnung mit Jonadab die Ereignisse in Samaria vorbereitet. Gehört diese Szene nicht zum ursprünglichen Bestand, so verliert die Jonadab-Szene ihre Funktion: Es ist unwahrscheinlich, daß nach dieser Szene, die bei den Leserinnen und Lesern eine „Erwartungshaltung" aufbaut,[183] die Erzählung lapidar mit II Reg 10,17a schließt: Hier würde sich der von Jehu nachdrücklich angekündigte *„Eifer für JHWH"* allein in der kurzen Notiz über die Ausrottung der Dynastie manifestieren.

Nach der Jonadab-Szene wird nun in V.18–27 berichtet, wie Jehu alle Baalsverehrer aus ganz Israel in Samaria töten läßt und die Mazzeben Baals sowie den Baalstempel zerstört. Geschildert werden die Absolutheit und Vollständigkeit der Zerstörung: Jeder, der sich zu Baal zählt, – ob Prophet, Priester oder Anhänger Baals[184] – wird getötet.

Im Zentrum der letzten Szene steht die Terminologie עבד הבעל, vgl. V.18.19.21.22.23. In der dtr. Einführungsformel (I Reg 16,31) war Ahab beschuldigt worden, dem Baal zu dienen, jetzt steht der Ausspruch Jehus *„Ahab hat dem Baal wenig gedient, Jehu wird ihm viel dienen"* (V.18) gleichsam als Programm über der gesamten letzten Szenerie. Der vermeintliche „Baalsdienst" Jehus besteht in der Vernichtung der eigentlichen Baals-‚Diener'. Werden zu Beginn von V.19 noch die verschiedenen Gruppen einzeln benannt, so werden sie nachfolgend (19b.21.22.23) allgemein unter den Begriff עבדי הבעל (Part.) subsumiert. Die einzelnen Gruppen interessieren damit in der Erzählung allein in ihrer Funktion als Baalsverehrer.

Programmatisch werden ihnen in V.23 die עבדי יהוה gegenübergestellt: Diese Gruppe begegnet in dieser Szene allein an dieser Stelle und hat im Verlauf der Erzählung keine erzählerische Funktion – warum sollten sich die Verehrer JHWHs im Baalstempel aufhalten? –, sondern profiliert den Gegensatz zwischen den beiden Gruppen.[185] Gleichzeitig wird dabei – nahezu pro-

---

[182] Es wäre auch möglich, daß der vorliegende Text die *Vorlage* für diese Texte darstellt. Es wird sich zeigen lassen, daß in I Reg 18 – einem nachdtr. Text – auch Elemente aus II Reg 10 aufgenommen worden sind, vgl. dazu unten Kap. V.3.2.4.

[183] So OTTO, Jehu, S. 72, die jedoch sowohl 10,15f. als auch 10,18–25 zum ursprünglichen Bestand der Erzählung rechnet.

[184] Die Gruppe der Baalspropheten begegnet ebenfalls in I Reg 18, von den „Priestern Baals" ist dagegen nur hier die Rede, s. dazu auch oben Kap. II.3.8.

[185] Nur zur Bezeichnung der JHWH-Anhänger findet sich das Nomen עבד, zur Bezeichnung der

grammatisch – vorausgesetzt, daß sich die beiden Gruppen deutlich und eindeutig voneinander unterscheiden lassen.

Der Satz in 19b stört den Verlauf der Erzählung und ist als sekundär einzuordnen.[186] Zu einer Zeit, als der Ausspruch Jehus hätte mißverstanden werden können und den Adressaten nicht mehr deutlich war, daß der Baalsdienst Jehus niemals in tatsächlicher Anbetung dieses Gottes hätte bestehen können, wurde nachträglich erläutert, daß es sich hier um eine List des Usurpators gehandelt hat.

Diese Überlegung unterstützt die oben dargelegten Beobachtungen, daß das Thema עבד הבעל im Zentrum dieser Szene steht. Wer nicht weiß, daß Jehu niemals dem Baal gedient hätte, kann die Geschichte nach Meinung der damaligen Redaktoren nicht verstehen. Die Formulierung עבד הבעל weist auf eine späte Entstehungszeit der Szene hin.[187] Bereits die durchgehende Rede von *dem* Baal, d. h. appellativisch gebraucht,[188] als „unspezifische Bezeichnung für einen Fremdgott" scheint eine dtr. Ausdrucksweise zu sein, die auch nachdtr. weiter verwendet worden ist.[189] Hinzuweisen ist hier beispielsweise auf die dtr. Rahmenformulare bzw. Bewertungen der Dynastie Omri (I Reg 16,31 f.; 22,54; II Reg 3,2),[190] auf den Hinweis zur Baalsverehrung innerhalb des dtr. Schemas in Jdc 2,13[191], auf die Erwähnungen in der dtr. oder stark dtr. überarbeiteten[192] Erzählung von Gideon, der den Altar Baals zerstört (Jdc 6,25.28.30.31), auf die Erwähnung des Baalsdienstes in der dtr. Erklärung zum Untergang des Nordreiches (II Reg 17,16)[193], auf die dtr. Beurteilung Manasses (II Reg 21,3) und schließlich auf den dtr. überarbeiteten Bericht II Reg 23,4 f.[194] Die Rede von עבד הבעל findet sich in dem dtr. Text Jdc 2,13, in den dtr. Einleitungsformeln (s. o.) von Ahab (16,31) und Ahasja (22,54) und in der dtr. Erklärung zum Untergang Israels in II Reg 17,16 (s. o.).[195]

Baalsverehrer begegnet dagegen das Partizip. Diese terminologische Differenzierung entspricht dem Sprachgebrauch des AT, vgl. dazu RIESENER, Stamm, S. 218.

[186] So auch WÜRTHWEIN, ATD 11,2, S. 340, Anm. 2; BECK, Elia, S. 196ff.

[187] HENTSCHEL (NEB.AT 11, S. 104) übersieht die Struktur der Erzählung und sieht in 10,18 ein „unverdächtiges Zeugnis" dafür, daß Ahab kein eifriger Baalsanhänger gewesen sei.

[188] Vgl. dazu auch SPIECKERMANN, Juda, S. 200ff., gegen MOOR/MULDER Art. בעל, ThWAT I, Sp. 719 f.

[189] KÖCKERT, Elia, S. 137.

[190] Zu den Belegen I Reg 18,19 ff. s. unten Kap. V.3.2.4. Hier handelt es sich um eine nachdtr. Erzählung.

[191] S. dazu etwa GÖRG, NEB.AT 31, S. 20; SPIECKERMANN, Juda, S. 209f.

[192] S. dazu GÖRG, NEB.AT 31, S. 39 f.; SPIECKERMANN, Juda, S. 204ff.

[193] S. dazu WÜRTHWEIN, ATD 11,2, S. 393ff.

[194] Vgl. dazu WÜRTHWEIN, ATD 11,2, S. 452ff.

[195] Mit dem Plural Jdc 2,11; 3,7; 10,6.10 und I Sam 12,10.

Wenn nun aber einerseits die letzte Szene deutliche inhaltliche Unterschiede zu der vorangegangenen Erzählung aufweist, darüber hinaus keine Beziehungen zu der eigentlichen Erzählung hergestellt werden können,[196] die Verse nicht nur von dtr. Terminologie geprägt sind, sondern auch nur vor dem Hintergrund dieser Terminologie verständlich erscheinen, dann ist es als wahrscheinlich anzusehen, daß hier ein dtr. Nachtrag vorliegt.[197]

Diese These läßt sich durch weitere Beobachtungen erhärten:

- In V.26 und 27 steht dtr. Vokabular,[198] das auch im Zusammenhang der Vernichtung anderer Kultstätten zu finden ist und deutliche Anklänge an Dtn 12,2ff. aufweist:[199] Das Verbrennen (שׂרף)[200] der Mazzebe[201] des Baalstempels, das Zerstören (נתץ)[202] der Mazzebe und des Baalstempels.

Eine ähnliche Darstellung zeigt sich in II Reg 23 (vgl. auch II Reg 18,4).[203] In dem dtr. Text wird ebenfalls von dem Verbrennen einer Aschera (V.6.15) und ihrer Geräte (V.6) berichtet. Auch findet sich hier der gleiche Ablauf: Die Gegenstände werden erst herausgebracht und dann vernichtet (vgl. II Reg 10,26 mit 23,4.6).[204] Es ist denkbar, daß die Aktionen Jehus parallel zur Kultreform des Joschija gestaltet wurden.[205] Die Textüberlieferung V.25bα ist verderbt, es ist durchaus wahrscheinlich, daß hier Verse oder Versteile weggebrochen sind.

- Auch die Wendung לפי־חרב weist auf eine dtr. Herkunft hin, sie findet sich etwa in Dtn 20,13; Jos 8,24; 10,28.30.32.35.37.39;[206] Jdc 1,8.25; 18,27.[207]
- Weiter läßt die ätiologische Notiz in II Reg 10,27 aufmerksam werden: So wie in einem sekundären Nachtrag der Leichnam Isebels wie *„Mist auf dem freien Feld"* werden soll (II Reg 9,37), so werden in ähnlicher Vulgär- bzw. Fäkalsprache aus den Mazzeben des Baals und dem Baal-

---

[196] Auch die Elemente von ‚Weissagung und Erfüllung' nehmen die Ausrottung nicht in den Blick; zu der Überlegung, ob hier dann von unterschiedlichen dtr. Redaktionen ausgegangen werden sollte, s. unten Kap. V.4.

[197] So auch WÜRTHWEIN (ATD 11,2, S. 340ff.), der zudem die Verse noch weiter literarkritisch auf DtrP und auf den späteren DtrN aufteilt und dabei DtrP 18aαβ.19aα.20.23a*.24a.25a, DtnN 18aγb.21.22.23b.24b.25–27 zuordnet, ähnlich Beck (Elia, S.200f.), der jedoch den Grundbestand der Erzählung vordtr. verortet.

[198] Vgl. zum folgenden OTTO, Jehu, S. 54.

[199] S. dazu auch Würthwein (ATD 11,2), S. 342.

[200] Vgl. Dtn 7,5 (Götzenbilder); 7,25 (Bilder der Götter); 9,21 (Kalb); I Reg 15,13 (Götzenbild) und II Reg 23,4.6.11.15, vgl. auch OTTO, Jehu, S. 54, Anm. 150.

[201] Vgl. die Textkritik Kap. V.1.1.

[202] Vgl. II Reg 11,18; 23,7.

[203] Ein weiterer Vergleich sprengt den Rahmen der hier vorgestellten Arbeit, vgl. dazu die unterschiedlichen Einschätzungen darüber, ob es sich hier tatsächlich um einen „Paralleltext" handelt, bei HOFFMANN (Reform, S. 39ff.) und EYNIKEL (Reform S. 330ff.)

[204] S. auch OTTO, Jehu, S. 54.

[205] So HOFFMANN, Reform, S. 97ff.

[206] Jos 10,28–43 stellt als ganzes eine dtr. Bildung dar, vgl. FRITZ, Entstehung, S. 34.

[207] BECK, Elia, S. 201, vgl. auch WÜRTHWEIN, ATD 11, S. 342.

stempel „*Abtritte*[208] *bis zum heutigen Tag*". Parallelen zu dieser Vulgärsprache finden sich in I Reg 18,27, einem nachdtr. Text.[209]

Die Gesamtheit der Überlegungen läßt es als wahrscheinlich erscheinen, daß mit II Reg 10,15 f. und 10,18–27 Nachträge zur eigentlichen Erzählung vorliegen. Die Terminologie weist darauf hin, daß hier dtr. Hände am Werk gewesen sind.[210]

V.1.2.7 Die Abschlußformulierung zu Jehu (10,28–36)

In V.28–36 findet sich eine dtr. Abschlußformulierung für Jehu. Wie oben bereits dargelegt, fehlt die Einführungsformel für den Usurpator, stattdessen wird die Geschichte seiner Königswerdung erzählt.[211]

Die Abschlußformulierung beginnt mit einer Zusammenfassung der vorher geschilderten Ausrottung des Baalsdienstes in V.28, die dann in V.29 in Relation zur weiter bestehenden „*Sünde Jerobeams*" gesetzt wird. Was jedoch auffällt, ist einerseits, daß in V.30 Jehu *allein* für sein Handeln am Haus Ahab gelobt wird – auf die Vernichtung des Baalsdienstes wird wie auch bei der Struktur von ‚Weissagung und Erfüllung' gerade *nicht* eingegangen – und zum anderen in V.31b dann Jehu ein zweites Mal der „Sünde" Jerobeams beschuldigt wird.

Vor diesem Hintergrund ist zu überlegen, ob nicht V.28 und 29 zu der Szene über die Ausrottung des Baalsdienstes zu rechnen sind. Die Szene und diese beiden Verse könnten von anderen dtr. Händen[212] eingetragen worden sein als von denen, die den Grundtext der Erzählung unter dem Gesichtspunkt von ‚Weissagung und Erfüllung' redigierten. Diese These wird mit Blick auf die Gesamtheit der Überlieferung weiter untersucht werden können.[213]

In V.34 f. findet sich die Schlußformel, die dem üblichen dtr. Schema entspricht:[214] Nach dem dtr. Verweis auf das „Buch der Tage der Könige" (V.34) und der Begräbnisnotiz (V.35a) folgen der Hinweis auf die Thronbesteigung

[208] Vgl. dazu auch HOFFMANN, Reform, S. 102.

[209] Vgl. dazu unten Kap. V.3.2.4.

[210] Grundsätzlich wird man jedoch auch eine nachdtr. Entstehung nicht ausschließen können, vgl. dazu unten Kap. V.1.2.7.

[211] Bei den Königen Salomo (I Reg 1 f.) und Jerobeam (I Reg 9 f.) findet sich die gleiche Struktur: Wie auch in der vorliegenden Notiz zu Jehu, wird bei diesen beiden Königen die Abschlußformel um die Angabe der Regierungsdauer (I Reg 11,42; 14,20a, vgl. I Reg 10,36) erweitert, vgl. bereits NOTH (Studien, S. 84, Anm. 3).

[212] Auch eine nachdtr. Entstehung der Szene war nicht ausgeschlossen worden.

[213] S. dazu Kap. V.4.

[214] S. FRITZ, ZBK.AT 10,2, S. 58f.

seines Sohnes (V.35b) und die Notiz über die Regierungsdauer (V.36). II Reg 10,28–36 sind damit insgesamt nicht zu dem Grundbestand der Erzählung hinzuzurechnen.[215]

V.1.2.8 Eine konsistente Erzählung

In der Erzählung über den Putsch des Jehu ben Nimschi finden sich sekundäre Erweiterungen in II Reg 9,6*.7–10a.22bβ.29; 10,10.17.28–36. Abgesehen von diesen sekundären Erweiterungen zeigt sich ein durchgehender Erzählverlauf, in dem die einzelnen Szenen eng miteinander verbunden sind: Der rote Faden ist der Weg Jehus zur Königsmacht von Ramot-Gilead (Designation und Akklamation) über Jesreel (Ermordung des amtierenden Königs und der Königsmutter Isebel) bis nach Samaria[216] (Ausrottung der Dynastie).[217]

Als letztes kann es als wahrscheinlich angesehen werden, daß II Reg 10,1a literarkritisch auszuscheiden ist. In 10,3 wendet sich Jehu an die Mächtigen Jesreels und fordert sie dazu auf, die *„Söhne eures Herrn"* auszuliefern und für das *„Haus eures Herrn"* zu streiten. Da in 10,1 von den siebzig Söhnen Ahabs berichtet wird, sind im heute vorliegenden Text die beiden Gruppen gleichzusetzen. Im Grundbestand der Erzählung wird ansonsten jedoch immer Joram als Herr Jehus bezeichnet[218] und auch anhand dieses Titels die Dramatik der Erzählung entfaltet (s. dazu ausführlich Kap. V.1.3.) Darüber hinaus wird in 10,6ff. berichtet, daß die Verantwortlichen der Stadt als Reaktion auf die Anweisung Jorams die *„Söhne des Königs"* ausliefern. Als „König' wird wiederum in der vorliegenden Erzählung allein Joram bezeichnet.

---

[215] Mit I Reg 11 beginnt ein neuer Textkomplex, der deutlich von der vorangegangenen Erzählung abgrenzbar ist, vgl. dazu LEVIN, Sturz, S. 79f.

[216] Anders OYLAN, Hăšālôm S. 656, Anm. 2, der in II Reg 9 eine abgegrenzte Einheit sieht („a self- contained unit of tradition") und die Kapitel II Reg 9 und 10 voneinander trennen möchte.

[217] Anders BECK (Elia, S. 192ff.) und WÜRTHWEIN (ATD 11,2, S. 336.). Beide Exegeten gehen nach z. T. unterschiedlichen literarkritischen Überlegungen davon aus, daß einzelne Szenen nachträglich miteinander verknüpft worden sind. Beide können jedoch nicht nachweisen, wie und warum solche Szenen einzeln existiert haben sollten und welche Argumente *gegen* die Annahme eines durchgängigen Erzählfadens sprechen. Beide Exegeten schätzen darüber hinaus die Bedeutung des שׁלום–Motives, das ebenfalls eine Kohärenz herstellt, nicht richtig ein. Insbesondere bei einer Analyse der Arbeit von BECK erhärtet sich der Verdacht, daß die unterschiedlichen Bewertungsmöglichkeiten, welche die Erzählung aufzeigt (vgl. dazu unten Kap. V.1.3.) von BECK nicht ‚ausgehalten' werden, sondern statt dessen auf literarkritisch zu trennende Szenen aufgeteilt werden.

[218] 9,7b war bereits als sekundäre Zufügung erkannt worden, vgl. dazu oben Kap. V.1.2.3.

V.1.3 Analyse des Grundtextes der Erzählung II Reg 9.10

Die vorliegende Erzählung – ein „blitzendes Juwel"[219] und beeindruckendes Beispiel hebräischer Erzählkunst – schildert den kurzen Aufstieg des Heeresobersten Jehu (ben Joschafat) ben Nimschi[220] zum König von Israel.

Was die Erzählung neben der Verwendung des polyvalenten Leitwortes שלום im besonderen auszeichnet, ist die Kommentierung des Geschehens durch die Aktanten auf der Ebene der erzählten Rede – dem bevorzugten Stilmittel des Erzählers, die unterschiedliche Perspektiven auf das erzählte Geschehen erkennen läßt. Ist das Handeln Jehus in den Augen Jorams als *„Verrat!"* zu werten (II Reg 9,23b) und sieht Isebel in Jehu einen *„Simri, der seinen Herrn tötete"* (II Reg 9,31b), so erklärt Jehu selbst nahezu freimütig: *„Ich habe mich gegen meinen Herrn verschworen und ich habe ihn getötet!"* (II Reg 10,9b).[221] Die folgende Analyse wird nachweisen, daß es dem Erzähler durch die Darstellung dieser unterschiedlichen Perspektiven gelingt, mögliche Urteile seiner Leserinnen und Leser über die geschilderten Ereignisse in die Erzählung zu integrieren.[222]

Um die Darstellung der Isebel in der vorliegenden Erzählung angemessen zu verstehen, ist zu analysieren, welche Aussage der Erzähler des Textes treffen will, wenn er den blutigen Weg Jehus auf dem Weg zur Königsmacht und die Kommentare der einzelnen Aktanten schildert.[223] Liegt hier ein Text vor, der die Bluttaten Jehus rechtfertigt,[224] dann sind die Aussagen über Isebel anders zu beurteilen, als wenn in dieser Erzählung auch Kritik an dem Vorgehen Jehus zum Ausdruck gebracht werden soll.[225]

---

[219] WELLHAUSEN, Prolegomena, S. 279.

[220] Zur redaktionellen Einfügung der Filiation s. unten Kap. V.3.

[221] Auch auf der Ebene der auktorialen Äußerung wird Jehu der Verschwörung bezichtigt (II Reg 9,14a).

[222] Eine ähnliche Erzählstruktur hat BLUM für die Kapitel I Reg 17–19 herausgearbeitet, vgl. ders., Prophet, S. 277ff.

[223] Ein Blick auf die bereits vorliegenden Analysen der Erzählung zeigt völlig unterschiedliche und konträre Deutungen ihrer Aussageabsicht. Diese unterschiedlichen Interpretationen können nicht allein auf divergierende literarkritische Rekonstruktionen zurückgeführt werden. So gehen beispielsweise OLYAN (Hăšālôm, S. 652–668) und EISENBEIS (Wurzel, S. 108–111) in ihren Interpretationen von einer nahezu identischen Textbasis aus, kommen jedoch mit Blick auf die Aussageabsicht zu völlig unterschiedlichen Ergebnissen. Ähnliches zeigt sich auch bei den Arbeiten von OTTO (Jehu, S. 75–96) und BECK (Elia, S. 192–211) oder den Arbeiten von MINOKAMI (Revolution) und WÜRTHWEIN (ATD 11,2, S. 324–343). Die divergierenden Einschätzungen ergeben sich teilweise auch daraus, daß sich die verschiedenen Exegetinnen und Exegeten die Sichtweise bestimmter Aktanten zu eigen machen.

[224] So beispielsweise MINOKAMI, Revolution, S. 143; OTTO, Jehu, S. 92.

[225] So beispielsweise WELLHAUSEN, Prolegomena, S. 290; WÜRTHWEIN, ATD 11,2, S. 324ff. Die Literarkritik hat herausgestellt, daß ein Großteil der Jehu legitimierenden Aussagen in der Erzählung über die Königswerdung Jehus als sekundäre Zufügungen zu bewerten sind. Es bestand somit in späteren Zeiten das Bedürfnis, den Usurpator nachträglich zu legitimieren. Es wird in der folgenden Interpretation geprüft werden müssen, ob sich dieses Bedürfnis allein aus der veränderten Aussageabsicht der späteren Redaktoren erklären läßt (vgl. dazu ausführlich die Überlegungen zur Redakti-

Neben der chronologischen Abfolge werden zwei unterschiedliche Strukturprinzipien sichtbar. Zum einen findet sich eine topographische Struktur:[226] Ausgehend von einem *unbekannten Ort* führt die Handlung über die *Peripherie des Reiches* (Ramot-Gilead), über die Ereignisse *vor den Toren* der Residenzstadt *Jesreel*, über die Ereignisse in der Nähe von Gur und Megiddo, über die Geschehnisse in *Jesreel,* die Ereignisse bei Bet-Eked *auf dem Weg nach Samaria*, schließlich in die *Hauptstadt Samaria* selbst.

Zum anderen wird der *Aufstieg eines Heeresobersten* als von diesem gewaltsam herbeigeführten *‚Abstieg' der Dynastie Omri* und ihrer judäischen Verwandten dargestellt. Die Abfolge des Geschehens folgt dabei der royalen Hierarchie. Erst werden der israelitische und der judäische König getötet (II Reg 9,21–26.27 f.), dann die israelitische Königsmutter (9,30–35)[227], die israelitischen Prinzen (II Reg 10,1b–9) und schließlich sogar die Prinzen aus Juda (10,12–14).[228] Die Erzählung wird damit bestimmt durch die Schilderung des Todes sehr vieler Menschen, die Haupthandlung stellt den Zerfall der Dynastie Omri dar.

Da die verschiedenen Orte den unterschiedlichen Aktanten bzw. Aktantengruppen zugeordnet werden, korrespondieren die beiden Strukturprinzipien miteinander. Die Lokalisierung der Haupthandlung – die Vernichtung der omridischen Dynastie – zeigt damit eine gradlinige Struktur, die von den Grenzen des Reiches hin zum Zentrum der Macht verläuft. Eine Nebenhandlung – der Tod des judäischen Königs (II Reg 9,27) – ist dagegen abseits des Weges lokalisiert,[229] ebenso möglicherweise auch die zweite Nebenhandlung, die Ermordung der judäischen Prinzen (II Reg 10,13 f.).[230]

Die Erzählung beginnt mit dem minutiösen Auftrag Elisas an einen Prophetenschüler, Jehu zum König über Israel zu salben (V.1–4) und der eben-

---

onsgeschichte Kap. V.1.4), oder ob die nachdrückliche redaktionelle Arbeit als ein erster Hinweis darauf zu werten ist, daß die Darstellung der Ereignisse zumindest eine gewisse Ambivalenz in sich birgt.

[226] Zu den lokalen Strukturprinzipien hebräischer Erzählung vgl. BAR-EFRAT, Art, S. 184ff., bes. S. 185f.

[227] Die These eines möglichen Gebira-Amtes in Israel wird in der vorliegenden Arbeit in Frage gestellt, vgl. dazu ausführlich unten Kap. VI.

[228] Vgl. dazu auch WHITE, Legends, S. 39.

[229] Der Ort Bet-Gan findet sich nur an dieser Stelle und ist wahrscheinlich östlich von Jesreel bei der heutigen Stadt *Ğenin* zu suchen. Etwa zwei Kilometer südlich von *Ğenin* ist in *Ḫirbet Bel'ame* nach verbreiteter Meinung Jibleam und in dem Oberlauf des *Wādī Šemme* die Steige von Gur zu lokalisieren (zu allen Angaben vgl. FRITZ, ZBK.AT 10,2, S. 53).

[230] Zur Lokalisation von Bet-Eked entweder in *Bēt Qād* oder in *Kufēr Rā'i* vgl. ALT, Institut, S. 32. FRITZ (ATD 10,2, S. 55) kritisiert diese Lokalisation, da „beide Orte außerhalb der nach Jesreel führenden Verkehrswege liegen". Wenn die Erzählung jedoch prinzipiell die Nebenhandlungen auf Nebenschauplätzen lokalisiert, wird dieser Kritikpunkt entkräftet.

falls nahezu minutiösen Ausführung dieses Auftrags (V.5f.10b).[231] Durch die Struktur von Auftrag und Ausführung wird Jehu doppelt als der gesalbte König eingeführt[232] und der Blick auf das Leitwort מלך gelenkt. Die Tatsache, daß ein neuer König gesalbt wird, ohne daß vom Tod des vorherigen Königs die Rede ist, stellt die Grundkomplikation der Erzählung dar. Zeigen die beiden ersten Szenen durch die zweimal fast identische Rede eine bewußt gestaltete Redundanz[233] – da bei der erzählten Rede erzählte Zeit und Erzählzeit übereinstimmen können, verlangsamt sich die erzählte Zeit gegenüber der erzählten Handlung – so entwickelt sich die Handlung nach der Flucht des Prophetenjüngers mit großer Schnelligkeit.[234]

Im Aufbau der Erzählung bewirkt Jehus Wissensvorsprung – nur er weiß als einziger Aktant um die Salbung – eine Spannung, da die Hörerinnen und Hörer mehr wissen als die Obersten des Heeres.[235] Die Spannung wird in der folgenden Szene (V.11–13) verstärkt durch das Zögern Jehus, die Frage der anderen Heeresobersten nach dem Vorhaben des Prophetenjüngers zu beantworten. Als Jehu dann den Heeresobersten von der Salbung berichtet, folgt unmittelbar deren Anerkennung Jehus durch Proklamation. Die rasche Abfolge der Ereignisse wirkt aufgrund des vorangegangenen Zögern Jehus umso eindrücklicher.

In der neuesten Analyse versteht OTTO das Handeln Jehus als logische und notwendige Folge seiner Salbung zum König. Ihre Analyse ist dadurch bestimmt, daß sie andere in der Erzählung geschilderte Ereignisse vor dem Hintergrund der Salbung interpretiert.[236] Die Literarkritik hat herausgestellt, daß die Salbung zum Grundbestand der Erzählung hinzuzurechnen ist.[237] Die Jonadab-Szene (II Reg 10,15f.) und die Szene über die Ausrottung des Baalskultes (10,18–27) sind hingegen einer späteren Redaktion zugeordnet worden.[238] Die Salbung zum von JHWH designierten König findet nicht ihren Zielpunkt in der Auslöschung des Baalsdienstes, sondern in der Vernichtung der omridischen Dynastie. Neben der Zitation des JHWH-Wortes in II Reg 9,26a stellt damit die Salbung den einzigen Punkt dar, an dem ein religiöser Bezug hergestellt wird. Ob

---

[231] Vgl. dazu bereits die Literarkritik Kap. V.1.2.1.

[232] Vgl. dazu auch MINOKAMI, Revolution, S. 136.

[233] Anders GARCIA-TRETO (Fall, S. 55), der hier einen „comical effect" erkennt.

[234] Zur Verhältnisbestimmung von erzählter Zeit und Erzählzeit vgl. BAR-EFRAT, Art, S. 140ff.

[235] Damit wird die Frage virulent, ob Jehu für seine Männer diesen Wissensvorsprung überbrükken wird.

[236] Jehu agiere „mit dem Selbstbewußtsein und dem mühelosen Erfolg des von Jahwe gesalbten Königs [...]. Seiner Salbung und seinem Getragen-sein durch Jahwe entspricht Jehu durch seinen ‚Eifer für Jahwe' (II Reg 10,16), der für den letzten Hauptteil der Erzählung bestimmend ist. An seiner göttlichen Legitimation ‚prallen' die Vorwürfe, die in der Erzählung verschiedentlich gegen Jehu erhoben werden, ab: Die Anklage, Jehu habe sich gegen seinen Herrn verschworen (II Reg 9,14a) und ihn ermordet (9,31), wird von Jehu selbst bestätigt (II Reg 10,9). Aber Verschwörung und Ermordung des illegitimen Königs sind die notwendige Konsequenz des sich durch die Salbung ausdrückenden göttlichen Willens, daß jetzt Jehu ‚König über Israel' ist" (OTTO, Jehu, S. 78).

[237] S. dazu oben Kap. V.1.2.1.

[238] S. dazu oben Kap. V.1.2.6.

und inwieweit sich der weitere Verlauf der Handlung ‚notwendig‘ aus der Salbung ergibt, soll im folgenden geprüft werden.

Um die Bedeutung der Salbung und der Proklamation durch die Heeresobersten in dem vorliegenden Text angemessen verstehen zu können, gilt es im folgenden exakt nachzuzeichnen, auf welche Weise die Gruppe der Propheten einerseits und die Gruppe der Heeresobersten andererseits in die Vorgänge involviert sind.

Ebenso wie bei der Salbung Jehus[239] ist auch bei Saul (I Sam 9,16; 10,1; 15,1) und David (I Sam 16,12f.; II Sam 12,7) nicht das Volk, sondern JHWH bzw. sein Prophet das Subjekt der Salbung zum König bzw. zum נגיד.[240] In allen diesen Fällen geht die Salbung durch JHWH der ‚weltlichen‘ Einsetzung zum Herrscher voraus.[241] Trotz der unzweifelhaft vorhandenen Ähnlichkeiten zwischen den einzelnen Erzählungen finden sich jedoch auch signifikante Unterschiede.[242] Sowohl bei David als auch bei Saul ist es der Prophet selbst, der den König salbt. Bei Jehu dagegen erteilt ein bekannter Prophet einem unbekannten Prophetenjünger den Salbungsauftrag. Die Durchsetzung des Anspruchs auf die Herrschaft durch die blutige Ausrottung der Dynastie Omri hat keine Parallelen. Die Sauliden finden in der Schlacht gegen die Philister und nicht durch die Hand Davids den Tod.[243]

Besonders auffällig bei einem Vergleich der verschiedenen Salbungstexte ist die unterschiedliche Verwendung des Heimlichkeitsmotivs. Sowohl bei Saul als auch bei David geschieht die Salbung in der Jugend des Königs und bleibt der Öffentlichkeit verborgen.[244] In der vorliegenden Erzählung spielt sich die Salbung explizit in Auftrag und Ausführung in einem abgeschlossenen Raum ab (חדר בחדר [V.3] bzw. בית [V.6]). Der Prophetenjünger soll nach Vollzug der Salbung sofort fliehen und führt auch diesen Auftrag wortgetreu aus. Damit begegnet das Heimlichkeitsmotiv hier im Vergleich mit den anderen Salbungsberichten verstärkt.[245]

---

239 Vgl. auch II Chr 22,7.

240 Vgl. KUTSCH, Salbung, S. 52ff. Zum „Sonderfall“ der Salbung Salomos vgl. ebd., S. 56f.

241 Es sprengt den Rahmen der vorliegenden Arbeit, die Texte über die Salbungen Sauls und Davids diachron zu analysieren und die literarischen oder traditionsgeschichtlichen Beziehungen dieser Texte untereinander aufzuzeigen oder gar nach der Historizität der anderen Salbungen zu fragen. Es ist jedoch durchaus als wahrscheinlich anzusehen, daß die Salbung Jehus als Vorlage für die (legendarischen?) Salbungen Sauls und Davids gedient haben mag, so SCHMITT, Elisa, S. 149ff. Ob die Salbung Jehus den historischen Tatsachen entsprochen haben kann, wird an späterer Stelle zu untersuchen sein, vgl. unten Kap. VI.

242 Vgl. dazu auch KUTSCH, Salbung, S. 52ff. und SCHMITT, Elisa, S. 149ff.

243 Allerdings handelt es sich bei Saul, anders als bei Joram, selbst um einen gesalbten König, so nachdrücklich II Sam 1,14.

244 In I Sam 9,27 wird ausdrücklich betont, daß Samuel und Saul bei der Salbung alleine sind, David wird vor den Augen seiner engeren Familie gesalbt. Vgl. auch I Reg 11,29ff., allerdings geht es in dem Text I Reg 11 nicht um die Salbung Jerobeams, sondern um die Verheißung seiner Königswerdung.

245 Anders SCHMITT (Elisa, S. 140), der die Salbung durch den Prophetenjünger und dessen plötzliche Flucht als Bestandteile eines notwendigen Überraschungsangriffes versteht. Eine direkte

Andererseits wird sowohl bei der Salbungsankündigung als auch bei der Schilderung der Ausführung betont herausgestellt, daß Jehu gerade *nicht* allein ist, sondern sich im Kreis der anderen Heeresobersten befindet. Es gibt also eine Öffentlichkeit, die sieht, daß *etwas* geschieht, jedoch nicht, *was* geschieht.

Für die Gruppe der Heeresobersten finden sich auf den verschiedenen Erzählebenen unterschiedliche Bezeichnungen.[246] Um die Frage nach der Bedeutung der Salbung weiter zu verfolgen, ist es notwendig, diese Gruppe genauer in Augenschein zu nehmen und die Funktion ihrer ‚Proklamation' im Kontext dieser Erzählung zu überprüfen.[247]

Die Männer, die sich in V.2 aus der Sicht des Propheten Elisa als „Brüder" (אח) darstellen, sind auf der Ebene der erzählten Handlung in V.5 שׂרי החיל, also Machthaber innerhalb des israelitischen Heeres. Bei der Proklamation erscheinen die Offiziere dann als עבדי אדניו (V.11). Diese dreifache Variation fällt ins Auge. Während mit der ersten Bezeichnung möglicherweise die Weltfremdheit der Prophetengruppe betont wird[248] und die zweite Bezeichnung dagegen ihre konkrete Stellung innerhalb der Machtverhältnisse in den Blick nimmt, wird an dieser Stelle mit der Bezeichnung *„Knechte seines Herrn"* ihre Rolle in dem Umsturzgeschehen beleuchtet. Gerade die *„Knechte seines Herrn"* spielen eine entscheidende Rolle, da sie einerseits selbst Machthaber, andererseits aber auch durch ein Treueverhältnis mit Joram verbunden sind. Dieses Treueverhältnis wird durch die Formulierung *„Knechte seines Herrn"* in den Vordergrund gehoben und damit gleichzeitig auch die Rolle Jehus beleuchtet, der selbst einer dieser Knechte ist.

In der weiteren Erzählung wird die Gruppe der Heeresobersten nicht weiter explizit benannt. Im weiteren Erzählverlauf ist nur allgemein von einer „Schar"[249] Jehus die Rede (II Reg 9,17a), welche den Usurpator begleitet, und durch die im Plural formulierten Anweisungen bzw. Ausführungen wird im Verlauf der Erzählung deutlich gemacht, daß Jehu weiter mit Unterstützung einer Gruppe agiert (II Reg 9,27; II Reg 10,14). Die Männer des Heeres sind damit für den weiteren Verlauf der Erzählung auf der Ebene der erzählten Handlung nicht bedeutungslos, aber sie stehen nicht mehr im Fokus der

---

Beteiligung Elisas hätte solch ein Vorgehen unmöglich gemacht. Dabei übersieht Schmitt zum einen, daß auch der Prophetenjünger bekannt ist (II Reg 9,11), und zum anderen, daß die Salbung in einem Raum stattfindet, der von außen nicht einsehbar ist.

246 Zur Bedeutung der unterschiedlichen Benennung der Charaktere s. die methodischen Überlegungen oben Kap. II.1.

247 ALT (Stadtstaat, S. 284ff.) sieht in dieser Szene eine Akklamation des *Volkes*, das hier „als Heerbann im Feldlager" versammelt sei. Zur Auseinandersetzung mit der ALTschen These eines charismatischen Königtums im Nordreich s. SCHMITT, Elisa, S. 143ff.

248 Hier sagt dann die Bezeichnung weit mehr über den Sprechenden als über die angesprochene Gruppe aus.

249 Vgl. auch die Übersetzung Kap. V.1.1.

Erzählung: Ihre Funktion in der Erzählung besteht vordringlich darin, dem amtierenden König Joram die Treue aufzukündigen und Jehu eine Machtbasis für sein Vorhaben zu bieten!

Durch die Wahl der Begriffe wird eine Steigerung und eine Zuspitzung der Ereignisse ausgedrückt. Der Prophetenjünger erhält den Auftrag, einen, der unter seinen Brüdern sitzt, zum König von Israel zu salben. Um wen es sich dabei handelt und in welcher Position er sich befindet, spielt für die Gruppe der Propheten keine Rolle, oder sie wissen es in der Darstellung des Erzählers nicht. Als der Prophetenjünger die Salbung dann tatsächlich vollzieht, wird deutlich, daß es sich bei Jehu um einen Mann in wichtiger militärischer Position handelt. Das Thema der folgenden Erzählung wird nun durch die dritte Bezeichnung der Gruppe auf den Punkt gebracht: Es sind die *„Knechte seines Herrn"*, die Jehu zum König ausrufen. König wird der Mann des Heeres damit faktisch nur durch einen Umsturz.

Die Frage der Heeresobersten *„Warum ist dieser Wahnsinnige* (מְשֻׁגָּע) *zu dir gekommen?"* (II Reg 9,11) zeigt wiederum ihre Sicht auf die Gruppe der Propheten. Diese Bezeichnung wird gemeinhin so gedeutet, daß man hier die Verachtung der Männer des Heeres für die Gruppe der Propheten bis hin zu einer Opposition zwischen diesen beiden Gruppen zu erkennen glaubt.[250]

Diese Überlegung ist mit Sicherheit nicht von der Hand zu weisen, tatsächlich könnte hier zumindest eine gewisse Skepsis der Heeresobersten gegenüber dem Vertreter der Propheten dargestellt werden, wie sie auch in Hos 9,7 und Jer 29,26 ausgedrückt wird.[251] Gleichzeitig muß jedoch für eine angemessene Deutung dieser Begrifflichkeit ins Auge gefaßt werden, daß auch das Fahren Jehus in II Reg 9,20 mit Hilfe des Ausdrucks בְשִׁגָּעוֹן charakterisiert wird und laut dem vorliegenden Text sogar ein (mögliches) Erkennungsmerkmal des Usurpators darstellt.

OTTO sieht Jehu mit der Charakterisierung eines ‚Rasenden' in der „Nähe des Prophetenjüngers: Wie dieser, beseelt vom Geist Jahwes ‚rast', so pflegt Jehu, getragen von der Unterstützung Jahwes, von seinem besonderen Charisma, in rasendem Ritt ‚dahinzufliegen' (vgl. auch 1.Kön 18,46)."[252] Bleibt zum einen OTTOs Verweis auf die völlig

---

[250] Vgl. bereits GUNKEL, Geschichten, S. 74: „Das Wort ist außerordentlich bezeichnend; so urteilt man also in gewissen Kreisen über die Propheten". Vorsichtiger GUGLER, Jehu, S. 167: „Der Gebrauch von משגע zur Charakterisierung des Abgesandten Elischas reflektiert dabei lediglich die geringschätzige und distanzierende Haltung *eines* Offiziers diesem Prophetenjünger und seinem Auftritt gegenüber, nicht aber wie man generell in Soldatenkreisen über Propheten dachte".

[251] Vgl. auch BECK, Elia, S. 204. Beck erkennt hier „Elemente einer drastischen Sprache", übersieht jedoch die Beziehung zu der Schilderung Jehus.

[252] OTTO, Jehu, S. 78, Anm. 304. Ähnlich bereits TOMES (Zeal, S. 59) und OLYAN (Hăšālôm, S. 663), der hier wie auch an anderen Stellen der Erzählung Ironie erkennen möchte: „It is ironic that Jehu, whom the officers would not for a minute associate with such people [...], is described by the watchman similarly." Es braucht jedoch nicht die schwer zu begründende These eines ironischen Aussagewillens der Texte, um die Struktur der Texte zu erhellen.

anders geartete Beschreibung Elias unverständlich, so stellt sich weiter die Frage, ob solch eine positive Deutung der Tatsache gerecht wird, daß es sich bei der Bezeichnung Jehus und des Propheten als *‚verrückt‘* eben um eine *negativ* konnotierte Bezeichnung handelt,[253] entweder als Bezeichnung einer Gruppe, welcher der Redner negativ gegenübersteht (Hos 9,7 und Jer 29,26) oder als Bezeichnung eines krankhaften Zustands, vgl. zu משגע I Sam 21,16 und Dtn 28,34 (Fluchankündigung), zu שגעון auch Dtn 28,28 (in eine Linie gestellt mit „Blindheit" und „Verwirrung des Geistes") und Sach 12,4. Vor dem Hintergrund dieser Parallelstellen scheint es wahrscheinlicher, daß hier Jehu als ein Mensch gezeichnet werden soll, der in einer wahnwitzigen Fahrweise auf die Stadt zurast.

Um den Gebrauch der Begrifflichkeit zu verstehen, ist nicht allein der Wortgebrauch, sondern der gesamte Handlungsablauf zu beachten. Richtet man hier den Blick auf die weitere Abfolge der Ereignisse, so muß auffallen, daß die Skepsis der Heeresobersten gegenüber dem Prophetenjünger keinerlei Auswirkungen auf ihr im folgenden geschildertes Handeln nimmt.[254] Sehen sie in dem Propheten selbst einen nicht ganz ernst zu nehmenden Zeitgenossen und wird dieses durch den abfälligen Ausspruch Jehus *„ihr kennt doch den Mann und seinen Scheiß"*[255] (9,11b) gespiegelt und verstärkt, so zögern seine *‚Brüder‘* dennoch nicht, einzig aufgrund der Salbung – von der sie selbst nur vom Hörensagen Kenntnis haben – Jehu zum König auszurufen. Die Skepsis gegenüber dem Prophetenjünger, bei dem es sich gerade nicht um einen bekannten Propheten handelt – nicht einmal Jehu weiß davon, daß Elisa der Auftraggeber dieser Salbung gewesen ist! –, hindert die Heeresobersten nicht daran, aus der Salbung eine bedeutende Konsequenz zu ziehen.[256]

Die ersten beiden Szenen der Erzählung stellen damit die Exposition dar, aus welcher der Handlungsträger Jehu als Entscheidungsträger hervorgeht. Er ist der einzige in dem Kreis der Obersten des Heeres, der um die Salbung weiß, da diese explizit in einem abgeschlossenen Raum vollzogen wurde. Daß die Salbung außerhalb dieses Raumes bekannt wird, geht auf eine Initiative der Heeresobersten zurück. Für außenstehende Aktanten bleibt die Salbung verborgen.[257]

---

[253] Das akkadische Äquivalent *šegu* wird als Beschreibung für Löwen, Hunde und andere Tiere – und manchmal auch für Frauen! – verwendet und bezeichnet einen höchst aggressiven Zustand, vgl. SODEN, AHw, S. 1208.

[254] Das beobachtet auch OTTO (Jehu, S. 84), kommt jedoch zu dem Schluß, daß sich hier die „Wirkmächtigkeit" der prophetischen Salbung zeige.

[255] Vgl. die Übersetzung Kap. V.1.1.

[256] Auch bei der Schilderung Jehus erscheint es denkbar, daß der Erzähler auf die Entscheidungsmöglichkeiten der anderen Aktanten hinweisen will. Obwohl Joram berichtet wird, daß ein Wagenlenker „wie wahnsinnig" der Stadt entgegen fährt, reitet er dennoch selbst allein mit Ahasja und vollkommen schutzlos diesem entgegen und gibt ihm somit die Möglichkeit zum persönlichen Angriff.

[257] Da auf die Salbung im weiteren nicht mehr Bezug genommen wird, wäre vorsichtig zu überlegen, ob hier die Tendenz erkennbar wird, die Gruppe der Propheten von der Mitverantwortung für die grausamen Taten freizusprechen. In diese Richtung könnte auch die Formulierung *„aus der Mitte seiner Brüder"* (II Reg 9,2b) weisen, wie auch die Beobachtung, daß die Unheilsweissagung in II Reg

Die Obersten des Heeres schreiten zur Proklamation, obwohl sie einerseits der Gruppe der Propheten skeptisch gegenüberstehen, andererseits nur vom Hörensagen von der Salbung wissen. Die folgenden Ereignisse haben zwar ihren Grund in der Salbung im Namen JHWHs, aber erst durch das Zusammenspiel der verschiedenen Aktanten ergibt sich der Verlauf der Ereignisse.

In den nächsten Versen gibt die auktoriale Äußerung in II Reg 9,14–15a Hintergrundinformationen und stellt gleichzeitig die Überschrift für das folgende Geschehen dar.[258] Gehen die Handlungsanstöße in den ersten Szenen von den Propheten bzw. den Männern des Heeres aus, so weist die auktoriale Äußerung nun Jehu die aktive Rolle des *‚Verschwörers‘*[259] zu. Eine solche aktive Rolle nimmt Jehu im weiteren Verlauf der Handlung mit dem Befehl ein, die Ereignisse geheimzuhalten, und dem Aufbruch nach Jesreel in der folgenden Szene (9,15b.16), so daß die auktoriale Äußerung einen Scheitelpunkt der Handlung markiert. Durch die Terminologie, die Jehu als das Subjekt der Verschwörung bezeichnet, wird das Handeln Jehus parallel gesetzt zu den Taten anderer in den Königsbüchern erwähnten ‚Verschwörer‘.[260]

Dabei haben die eher holzschnittartig geschilderten Konspirationen der Nordreichkönige Bascha (IReg 15,27) und Simri (IReg 16,19) ebenfalls die Ausrottung der königlichen Familie zur Folge, während bei der Verschwörung Schallums im Südreich (II Reg 15,10) davon nichts berichtet wird.

Fand sich mit Blick auf das Vorgehen Jehus, die omridische Dynastie auszurotten, keine Parallele zu den anderen ‚Gesalbten‘, so findet sich eine solche Parallele zu dem Vorgehen von anderen ‚Verschwörern‘. Allerdings wird bei keiner der Notizen zu anderen Usurpatoren von einem göttlichen Auftrag berichtet, so daß das Handeln Jehus in dieser auktorialen Äußerung einen ausschließlich profanen und realpolitischen Zug erhält.

Jehu nimmt die Proklamation der Heeresobersten dergestalt an, daß er auf

---

9,26a anonym überliefert wird. Es mag aber gerade auch ein Charakteristikum der Erzählung darstellen, daß die Salbung als reine Exposition dient und sich weitergehende Schlüsse verbieten.

[258] S. dazu bereits oben Kap. V.1.2.2.

[259] HALAT (Bd. III, S. 1076) übersetzt das Hitp. von קשׁר als „sich *miteinander* verschwören“. Dieser Stamm findet sich sonst lediglich in II Chr 24,25 f., wo von der Verschwörung der Knechte Joaschs die Rede ist, die sich miteinander gegen ihren König verschworen. Vor diesem Hintergrund könnte im vorliegenden Text mit der Verwendung des Hitp. eine Mitverantwortung der Heeresobersten ausgedrückt sein. CONRAD (Art. קשׁר, ThWAT VII, S. 211ff.) macht jedoch keinen Unterschied zwischen der Bedeutung des Hitp. und des Qal, zudem findet sich bei der Schilderung der Ereignisse um Joasch in den Königsbüchern die Wurzel im Qal. Mit Blick auf das seltene Vorkommen des Hitp. wird es sich nicht ausschließen lassen, daß mit der Terminologie קשׁר (Hitp.) auch die Rolle der Heeresobersten in den Blick genommen wird. Allerdings ist zu beachten, daß Jehus Selbstaussage in II Reg 10,9 *(„ich habe mich gegen meinen Herrn verschworen“)* gerade im Qal formuliert ist.

[260] Zu den anderen Stellen vgl. CONRAD, Art. קשׁר, ThWAT VII, S. 214ff. und WHITE, Legends, S. 48.

ihre Verantwortlichkeit hinweist („*Wenn es Euer Verlangen ist*“ [9,15b][261]), die weitere Handlungsweise festlegt und sich umgehend auf den Weg nach Jesreel macht.

Wie im Zusammenhang der Salbung entsteht hier die Spannung durch die verschiedenen Wissensvorsprünge von Jehu und den Leserinnen und Lesern gegenüber dem amtierenden König Joram und den Männern in Jesreel. Diese haben nicht nur keine Kenntnis davon, was sich bisher ereignete, sie vermögen auch nicht zu erkennen, wer sich der Stadt in Windeseile nähert. Die ausgesandten Reiter sprechen Jehu – im Unterschied zu Joram – nicht mit seinem Namen an. Nach dem Treuebruch dieser Männer kann Jehu dann annäherungsweise („*und das Fahren ist wie das Fahren Jehus*“ [9,20b]), aber noch nicht eindeutig identifiziert werden.[262] Erst bei dem Aufeinandertreffen von Joram und Jehu – dem vorläufigen Höhepunkt der Erzählung – fällt der Name Jehus, und Joram ist damit der erste von den Männern Jesreels, der Jehu zu erkennen vermag (9,22).

In der anschließenden Szene (II Reg 9,17–20) wechselt die Perspektive zwischen dem Wächter auf dem Turm in Jesreel und den Ereignissen vor den Toren der Stadt hin und her.[263] Vor den Toren Jesreels wird sich entscheiden, ob Jehu, dem die Männer des Heeres die Königswürde zugesprochen haben, auch die in Jesreel positionierten engeren Getreuen Jorams auf seine Seite ziehen kann.

Der Ortsname ‚*Jesreel*‘ begegnet in diesen Versen auffallend häufig (II Reg 9,15.16.17.21.25) und über die Funktion einer einfachen Lokalisierung hinaus.[264] Wird so einerseits die Einbindung der alten Unheilsweissagung gegen Ahab in II Reg 9,26a vorbereitet,[265] so macht die häufige Nennung des Ortsnamens andererseits auch die Bedeutung der folgenden Ereignisse auf der Ebene der Lokalisierung deutlich. Die Ermordung des amtierenden Königs geschieht daher nicht irgendwo, sondern vor den Toren der Residenzstadt Jesreel und damit an dem Ort, an dem JHWH die Untat an Nabot vergelten will.

Die Komplikation der Erzählung besteht darin, daß ein neuer König gesalbt wird, während der alte König noch lebt. Ein Blick auf die Verwendung des Begriffs מלך in diesen Versen vermag die Struktur der Erzählung weiter zu erhellen.

Die Botenformel und die Salbungsformulierung („*So hat JHWH [der Gott Israels] gesprochen: Ich salbe dich zum König über Israel*“) – in der Exposition bei Salbungsauftrag und -ausführung bereits zweimal erwähnt (9,3.6) – wird von Jehu vor seinen

---

[261] Ähnlich auch OTTO, Jehu, S. 31 und S. 32, Anm. 14 („*Wenn es euer Wille ist ...*“), vgl. auch bereits ŠANDA, Könige, S. 95.

[262] Vgl. dazu auch II Sam 17,27.

[263] Eine vergleichbare Szenerie findet sich in I Sam 18,24–27.

[264] Vgl. auch II Reg 9,30; 10,6.7.11. Darüber hinaus stellt diese Lokalisation einen Anknüpfungspunkt für die Redaktion dar: Nur über das Signalwort ‚*Jesreel*‘ wird eine Beziehung zwischen Isebel und der Naboterzählung hergestellt, s. dazu ausführlich oben Kap. V.1.2.3.

[265] S. dazu oben Kap. V.1.2.5.

Männern wiederholt (12b). Der von den Heeresobersten Proklamierte ist niemand anders als der von dem Prophetenjünger Gesalbte. Die Männer des Heeres zögern nicht, Jehu zum König auszurufen. Diese Form der Proklamation findet sich nur noch II Sam 15,10 bei der Schilderung von Abschaloms Aufstand (מלך אבשלום) und begegnet somit in beiden Fällen in Erzählungen, die von einem Aufstand gegen einen Throninhaber handeln.[266]

Nachdem Joram in II Reg 9,14 nur unter seinem Namen begegnet, wird er in 9,15b ausdrücklich als König benannt, und es läßt sich vermuten, daß der Erzähler hier auf die bevorstehende Konfrontation hinführen will.[267] Auffallend ist, daß im gesamten Verlauf der Erzählung Jehu an keiner Stelle auf der Ebene der erzählten Handlung oder der auktorialen Äußerung als König bezeichnet wird, sondern immer nur auf der Ebene der erzählten Rede: ‚König' ist Jehu immer nur im Munde anderer! Kann man mit Blick auf die sparsame und uneinheitliche Verwendung dieses Titels bei Joram und die große Bedeutung der wörtlichen Rede für die vorliegende Erzählung nicht axiomatisch auf eine bewußte Diskreditierung schließen, so gilt es dennoch, diese Einzelbeobachtung in der Gesamtinterpretation zu berücksichtigen.[268]

Joram schickt Jehu zweimal einen Boten entgegen, um nach שלום zu fragen. Als die Boten auf Jehu treffen, weisen sie durch die Botenformel ausdrücklich darauf hin, daß es sich um eine Frage *des Königs* handelt (*„So hat der König gesprochen: ‚Ist שלום?' "* [9,18a.19a]). Die hier zweimal profan gebrauchte Botenformel[269] setzt die Botschaft Jorams mit der Botschaft JHWHs (*„So hat JHWH gesprochen: ‚Ich salbe dich zum König über Israel!' "* [9,3a]) parallel und weist auf die Grundkomplikation der Erzählung hin, die zu einer Lösung gelangen muß:[270] Ein ‚neuer' König ist nach dem Willen JHWHs gesalbt, proklamiert und auf dem Weg, die Königsmacht auch

---

266 Vgl. auch die in I Reg 1,11.13.18 geschilderten Bemühungen Adonijas, die Königswürde zu erlangen.

267 Bei der Analyse einer Standesbezeichnung ist besondere Vorsicht vor Überinterpretation geboten, da hier unterschiedliche Beweggründe für die Benennungen und ihre Variation vorliegen können. So können einerseits Namen und Stand abwechseln, um auf den Aspekt hinzuweisen, unter dem die jeweilige Person zu sehen ist (vgl. dazu auch MÜLLNER, Gewalt, S. 66, und oben Kap. II.1.), die Vorstellung der einzelnen Personen kann jedoch auch dadurch beeinflußt sein, daß der Verfasser bei einigen Personen davon ausgehen konnte, daß diese seinem Adressatenkreis bekannt waren, bei anderen nicht. Auch eine dem Stil geschuldete Variation der Begriffe kann nicht grundsätzlich ausgeschlossen werden.

268 Auch Joram begegnet in dem Rückblick zunächst zweimal unter seinem Namen (II Reg 9,14b.15a) und wird erst in 9,15b ausdrücklich durch das auffällig nachgestellte המלך als König bezeichnet. Unter seinem offiziellen Titel begegnet Joram nur in II Reg 9,21. Einerseits könnte hier ebenfalls eine bewußte Diskreditierung Jorams vorliegen, und die oben vorgestellten Beobachtungen zu Jehu wären damit deutlich zu relativieren. Da aber auch Jehu und Isebel nur unter ihrem Namen begegnen, läßt sich andererseits auch vermuten, daß der Erzähler davon ausgehen konnte, daß diese Personen – anders als Ahasja und Hasaël – den Hörerinnen und Hörern bekannt waren. Festzuhalten bleibt, daß Joram überhaupt auf der Ebene der auktorialen Äußerung als König benannt wird, Jehu dagegen nicht.

269 So noch Gen 32,5; 45,9; Ex 5,10; Num 20,14; 22,16; Jdc 11,15; I Sam 9,9; I Reg 2,30; 20,3.5; 22,27; II Reg 1,11; 9,18.19; 18,19.29.31; 19,3; Jes 36,4.14.16; Am 7,11; Esr 1,2; II Chr 32,10; 36,23.

270 OLYAN (Hăšālôm, S. 664) erkennt hier Ironie als darstellerisches Mittel, dazu besteht jedoch keine Notwendigkeit.

faktisch an sich zu reißen, der ‚alte' König agiert jedoch, als ob nichts geschehen sei.

Neben dem Begriff מלך tritt sowohl in der Turmszene (II Reg 9,17–20) als auch in der sich anschließenden Szene über die Begegnung zwischen Jehu und Joram (9,21–26) das Leitwort שלום in den Vordergrund der Erzählung (II Reg 9,17.18.19.22[2x]).[271]

Der Begriff שלום zeigt eine schillernde Bedeutungsvielfalt.[272] HALAT listet neben der Bedeutung als Grußformel die Übersetzungsmöglichkeiten *‚Gedeihen'*, *‚Unversehrtheit'*, *‚Wohlergehen'*, *‚Frieden'*, *‚Freundlichkeit'* und *‚Heil'* auf und markiert damit Punkte innerhalb eines Koordinatensystems, zwischen denen die Bedeutung des Begriffs changiert.[273] „Es ist der Zustand des Unversehrt- und Ungefährdetseins, der Ruhe und Sicherheit, des Glückes und des Heils im weitesten Umfang."[274] Diese Bedeutungsvielfalt ermöglicht unterschiedliche Interpretationen der vorliegenden Erzählung.[275] Um eine vorschnelle inhaltliche Bestimmung und damit Einschränkung seiner Bedeutung zu vermeiden, soll zunächst die Struktur des Begriffs innerhalb der Erzählung erfaßt werden, um dann in einem weiteren Schritt den Begriff auch inhaltlich füllen zu können.

Der Begriff שלום begegnet ausschließlich auf der Ebene der erzählten Rede, genauer gesagt auf der Ebene der *erzählten Frage.* Alle für den Verlauf der Handlung wichtigen Aktanten führen die Frage nach שלום in unterschiedlicher Ausgestaltung zumindest an einer Stelle im Mund, so die Heeresobersten (II Reg 9,11), Joram (9,17.22), die beiden Reiter innerhalb ihrer Botenrede – d. h. auch hier stellt Joram das logische Subjekt dar – Jehu (9,22) und Isebel (9,31).[276]

Mit Ausnahme von Jehus eigener Frage an Joram ist stets Jehu der Adressat, mit Ausnahme der Fragen Jehus und Isebels stets Joram der Fragende. Dabei stellt es ein Charakteristikum der vorliegenden Erzählung dar, daß die

---

271 „Unter Leitwort ist ein Wort oder ein Wortstamm zu verstehen, der sich innerhalb eines Textes, einer Textfolge, eines Textzusammenhanges sinnreich wiederholt: Wer diesen Wiederholungen folgt, dem erschließt oder verdeutlicht sich ein Sinn des Textes oder wird auch nur eindringlicher offenbar. Es braucht, wie gesagt, nicht dasselbe Wort, sondern nur derselbe Wortstamm zu sein, der solcherweise wiederkehrt; durch die jeweiligen Verschiedenheiten wird sogar oft die dynamische Gesamtwirkung gefördert" (Buber, Verdeutschung, S.15). Zur Auseinandersetzung mit und Kritik an Buber vgl. Illmann, Leitwort. Den Leitwortcharakter dieses Begriffs erkennen auch Olyan, Hăšālôm, S.653 und EISENBEIS, Wurzel, S. 108.

272 Zur unterschiedlichen Systematisierung des Begriffs vgl. EISENBEIS, Wurzel; VON RAD, Art. שלום, ThWNT Bd. II, Sp. 400–405; GERLEMAN, Art. שלם, THAT II, Sp. 919–935 und STENDEBACH, Art. שלום, ThWAT VII, Sp. 12–46.

273 HALAT Bd. IV, S. 1395–1399.

274 HEMPEL, Anschauungen, S. 58f.

275 Differierende Analysen der Bedeutung des שלום-Motivs finden sich bei OLYAN, Hăšālôm, S. 652–668; EISENBEIS, Wurzel, S. 108–111und WISEMAN, Peace, S. 311–326.

276 Darüber hinaus bekunden die judäischen Prinzen ihre Absicht, die Söhne des Königs und die Söhne der Gebira zu grüßen (לשלום).

Frage nach שלום an keiner Stelle auf der Ebene der erzählten Rede beantwortet wird.

So antwortet Jehu den Heeresobersten nach einigem Zögern nicht auf die Frage nach שלום, sondern auf ihre zweite Frage nach der Absicht des Prophetenjüngers (9,12). Als die Boten die Frage an Jehu übermitteln[277] *(„Ist שלום?“* [9,18a.19a]*)*, ist eine Antwort dagegen zu erwarten. Die Antwort Jehus besteht nun jedoch in einer Gegenfrage und der Aufforderung zum Loyalitätsbruch *(„Was geht dich der שלום an? Wende um, mir nach!“* [9,18a.19b]*)*.

Die Boten – vom amtierenden König ausgeschickt – überbringen zwar seine Botschaft, kehren jedoch nicht mit einer Antwort zurück, sondern wechseln auf die Seite des Usurpators. Auf der strukturellen Ebene ermöglichen sie es damit Jehu, dem König Joram die Antwort auf die von diesem gestellte Frage nach שלום zu verweigern. Auch bei der direkten Konfrontation zwischen Jehu und Joram antwortet Jehu auf die Frage Jorams *(„Ist שלום?“* [9,22a]*)* mit einer Gegenfrage. Anders als bei den Boten ist die Frage grundsätzlich formuliert *(„Was bedeutet שלום?“* [9,22b]*)*.

Auf die Frage Isebels *(„Ist שלום Simri, der seinen Herrn tötete?“* [9,31b]*)* antwortet Jehu mit einer Gegenfrage, die jedoch nicht an die *Königstochter*, sondern an ihre Bediensteten gerichtet ist und *expressis verbis* die Frage nach der Loyalität thematisiert *(„Wer ist mit mir, wer?“* [9,32a]*)*.

Da die Frage nach שלום einerseits *expressis verbis* im Raum steht, andererseits auf der Ebene der erzählten Rede nicht beantwortet wird, sind Leserin und Leser für die ‚Beantwortung‘ dieser Frage auf Struktur und Verlauf der Erzählung angewiesen. Der Begriff kumuliert – wie auch die Lokalisierung in Jesreel – vor und während der Begegnung zwischen Jehu und Joram.

Richtet sich nun der Blick auf die inhaltliche Bestimmung des Begriffs, so tritt zutage, daß verschiedene Konkretisierungen im Verlauf der Erzählung vorgeführt werden. Diese können aus der Sicht der einzelnen Aktanten anders konnotiert sein, als es sich mit Blick auf die Gesamtstruktur für Leserinnen und Leser ergibt. Durch die Bedeutungsvielfalt des Begriffs שלום gelingt es dem Verfasser, diese beiden unterschiedlichen Ebenen zum Ausdruck zu bringen. Um die Dimension des שלום in der vorliegenden Erzählung zu erfassen, müssen beide Ebenen betrachtet, teilweise jedoch auch unterschieden werden.[278]

Die Frage der Heeresobersten ist als Reaktion auf das Erscheinen des Prophetenjüngers und damit aus Perspektive der Fragenden als einfache Frage

[277] Bei der Beauftragung des Boten durch Joram (II Reg 9,17) kann es naturgemäß keine Antwort geben, da sie lediglich zu der Frage der Boten überleitet.

[278] Eine problematische Vorgehensweise zeigt sich bei GUGLER (Jehu, bes. S. 170ff.), der die strukturelle Ebene der Erzählung vernachlässigt.

im Sinne von *„Was ist los?“* zu verstehen.[279] Die Gesamtstruktur jedoch macht diese Frage bereits zum Auftakt der folgenden Thematik.[280]

Durch den Rückblick (9,14b.15a) weist die Erzählung darauf hin, daß Ramot-Gilead nicht nur der Ort ist, an dem Jehu gesalbt und proklamiert worden ist, sondern auch der Ort, an dem Joram im Kampf gegen die Aramäer verwundet wurde. Die Heeresobersten sind aufgrund einer konkreten außenpolitischen Gefahr an jenem Ort versammelt. Durch diesen Rückblick macht der Erzähler deutlich, daß eine Nachricht aus Ramot-Gilead für die Menschen in Jesreel, die nichts von den Ereignissen um Jehu wissen (vgl. 9,15b), zunächst eine Nachricht von der Front bedeutet.[281] Die Erwähnung des Krieges bietet damit den Hintergrund für das Aussenden der schnelleren Reiter[282] und die Frage Jorams (9,17b), so daß diese auf den Hintergrund der realpolitischen Ebene bezogen wird: *„Ist Frieden (oder Krieg an der Front)?“*.[283]

Die Frage nach שלום hat darüber hinaus jedoch eine andere Ebene, die Leserinnen und Lesern auch mit Hilfe des Leitwortes מלך in dem Moment vor Augen geführt wird, als der Reiter seine Botschaft an Jehu übermittelt (9,18a). Die Salbung Jehus zum König und die Frage Jorams, der als König agiert, können nicht miteinander in eine ‚friedliche‘ Übereinstimmung gebracht werden, da Jehu nicht Nachricht von erneuten Angriffen der Feinde bringt, sondern in diesem Augenblick selbst einen Angriff auf das Königtum Jorams vornimmt. Das Thema der Erzählung ist nicht der Friede mit dem Nachbarvolk, sondern die Infragestellung der Ordnung, des ‚Friedens‘ im Reich selbst.

Die Antwort auf die שלום-Frage kann Jehu nicht selbst geben, denn wie sich die Ereignisse entwickeln werden, hängt vom Verhalten der Männer Jorams ab. Daher antwortet Jehu mit einer Verhältnisfrage (*„Was geht Dich der שלום an?“* [9,18a.19b])[284], die eine Verneinung erwartet (vgl. Jdc 11,12;

[279] Vgl. auch EISENBEIS, Wurzel, S. 104–108.

[280] Das Zögern Jehus und sein Ausweichen auf die Beantwortung der zweiten Frage wie auch das Beharren der Heeresobersten auf einer Antwort weist bereits auf die Bedeutung der Frage hin, vgl. auch WISEMAN, Peace, S. 320.

[281] Auf der Ebene des realen Geschehens ist aufgrund der Entfernung zwischen den Orten nur zu erkennen, daß sich eine Gruppe Soldaten *aus der Richtung* von Ramot-Gilead der Stadt nähert. Nicht zu erkennen ist allerdings, ob diese Gruppe auch tatsächlich aus Ramot-Gilead kommt. Auch bietet die im Text geschilderte Situation keinen Hinweis darauf, daß Jehu „zum Angriff auf Jesreel ansetzt“, so EISENBEIS, Wurzel, S. 108.

[282] Im Fall von Jehu wird betont, daß er sich auf einem Streitwagen befindet (vgl. 9,23, das נהג in V.20 ist dagegen mehrdeutig, so auch WISEMAN, Peace, S. 320), der langsamer als seine Reiter ist.

[283] Zu שלום als Gegensatz zum Krieg vgl. etwa Jdc 4,14; I Sam 7,14; I Reg 2,5 etc.

[284] So auch OTTO, Jehu, S. 86. Ähnlich WISEMAN (Peace, S. 320): „What have you to do with peace?“ und EISENBEIS (Wurzel, S. 108f.): „Was geht es dich an, ob mein Kommen Frieden bedeutet?“. Die Formulierung מה־לך ולשלום begegnet nur an diesen beiden Stellen. Die grammatische Konstruktion מה ל...ול drückt üblicherweise ein Verhältnis einer Person zu einer anderen Person

II Sam 16,10; 19,23),[285] und fordert den Boten auf, sich ihm anzuschließen.[286] Wie bereits die Heeresobersten, kündigen nun auch die Boten dem König die Loyalität auf, indem sie sich ihrer Funktion verweigern. Es geht also nicht um den Zustand an der Front, sondern darum, ob die Männer Jorams ihren Teil dazu beitragen, daß Jehu König wird.

Die strukturelle Funktion des zweiten Reiters besteht vor allem darin, als zweiter Aktant innerhalb des Motivs der dreimaligen Wiederholung[287] auf die Begegnung zwischen Jehu und Joram hinzuführen. Erzähltechnisch wird durch das Muster von zwei vergeblich ausgesandten Boten mit dem Ausziehen des Königs die Klimax der Erzählung erreicht.[288]

Aus Jorams Perspektive, der nur um das Verhalten des Boten, nicht aber um dessen Bedeutung weiß, kann die erneute Aussendung eines Boten mit derselben Frage, nun anders konnotiert, im Sinne von *„Kommst du in friedlicher Absicht"* verstanden werden (vgl. auch I Reg 2,13). Im Gegensatz zu der ersten Frage gibt die Erzählung hier jedoch keine genaueren Hinweise.

Als nun Joram selbst Jehu entgegenreitet und die Frage, die er zweimal durch einen Boten übermitteln ließ, selbst stellt, ist die Klimax der Erzählung erreicht.[289] Leserinnen und Leser wissen um die ‚Vorgeschichte' dieser Begegnung und daß die ‚Antwort' Jehus anders ausfallen muß als an die Boten. Die Männer Jorams konnten ihrem König die Treue aufkündigen. Joram selbst kann es nicht. Daher weist Jehu die Anfrage Jorams durch eine Gegenfrage zurück (*„Was heißt: Ist שׁלום?"* [9,22b]) und verweigert seinem König die Antwort.

Aus der Perspektive Jorams ist mit dieser Gegenfrage deutlich geworden, daß Jehu weder Nachrichten von der Front bringt noch in friedlicher Absicht kommt, sondern sein Heranrasen auf die Stadt einen anderen Grund haben muß. Als Jehu seinem König die Antwort verweigert, vermag dieser das Verhalten der Boten zu deuten und erkennt die tatsächliche Situation.[290]

---

bzw. zu anderen Personen aus, vgl. Jdc 11,12; I Reg 17,18; II Reg 3,13; II Chr 35,21; II Sam 16,10; 19,23.

[285] Vgl. auch OLYAN, Hăšālôm, S. 664, Anm. 42.

[286] Vgl. WISEMAN, Peace, S. 320. Nichts deutet hingegen darauf hin, daß Jehu den Boten gefangennehmen läßt, so aber EISENBEIS, Wurzel, S. 109.

[287] Vgl. dazu BAUMGARTNER, Kapitel, S. 153f.

[288] S. dazu auch GUGLER, Jehu, S. 172, Anm. 642.

[289] Aus der Perspektive Jorams ist diese Frage eventuell wie bei der zweiten Beauftragung des Boten im Sinne von *„Kommst Du in friedlicher Absicht?"* zu verstehen, vgl. etwa die Frage Batsebas an Adonija ben Haggith in II Reg 2,13. Im Gegensatz zur vorliegenden Erzählung antwortet Adonija ‚Schalom'!

[290] WISEMAN (Peace, S. 311–326) deutet die Szenerie durch Vergleiche mit assyrischen Texten und sieht in dem ausgeschickten Reiter (רכב) einen Gesandten (vgl. akkadisch *rakbû*), der mit Jehu verhandeln soll. Die Frage Jorams interpretiert WISEMAN als einen ehrlichen Wunsch nach Verhandlung, die Gegenfrage Jehus als Zurückweisung der Annäherung.

In einer auffallenden Genauigkeit – auch hier verlangsamt sich im Vergleich mit der übrigen Erzählung die erzählte Zeit gegenüber der Erzählzeit – wird geschildert, wie Jehu den sich abwendenden Joram tötet. In dieser Fokussierung erscheinen sowohl Jehu als auch Joram in keinem guten Licht. Joram hat seinem Widersacher nichts entgegenzusetzen, sondern ergreift die Flucht. Jehu wiederum erschießt daraufhin den König hinterrücks.

Indem Jehu sein Vorgehen mit einer Unheilsweissagung begründet *(„Fürwahr, das Blut Nabots und seiner Söhne habe ich gestern abend gesehen, Spruch JHWHs und ich werde es dir vergelten* (שׁלם [Pi.]) *auf diesem Teil, Spruch JHWHs“* [9,26a]), werden seine Sicht der Ereignisse und die Perspektive Jorams *(„Verrat* [מרמה]*, Ahasja!“* [9,23a])[291], der durch seine Wortwahl gerade die Abwesenheit von שׁלום thematisiert,[292] einander gegenübergestellt.

Das Verbum שׁלם (Pi.) mit JHWH als Subjekt findet sich in Dtn 32,41; Jdc 1,7; Jes 65,6; Jer 51,56 und Prov 20,22. Der profane Gebrauch kann wie der deutsche Begriff „vergelten“ sowohl den Sinn von positivem „genugtun“ als auch negativem „ahnden“ haben,[293] gleiches gilt für den theologischen Gebrauch.[294]

Der Erzähler läßt Jehu sich auf einen JHWH-Spruch berufen, der Jorams Vater Ahab Ahndung für das *„Blut Nabots und das Blut seiner Söhne“* ankündigt. Da das Verbrechen an Nabot nicht weiter erläutert werden muß, scheint der Erzähler von einem gewissen Bekanntheitsgrad der Ereignisse auszugehen.[295] Von größerer Bedeutung ist jedoch, daß es sich um einen Gottesspruch handelt, in dem JHWH Vergeltung für das Blut Nabots und seiner Söhne ankündigt. Da die Vergeltung nicht den Adressaten der Unheilsweissagung, sondern seinen Sohn trifft, wird von Leserinnen und Lesern eine Transferleistung erwartet. Liegt ein solcher Transfer aufgrund der Erwähnung von Nabots Söhnen durchaus nahe, so ist die Begründung inhaltlich dennoch nicht ganz stimmig.[296]

Erneut erscheint das Vorgehen Jehus nicht in einem eindeutig positiven Licht. Dennoch ist aber mit Blick auf die Struktur der Erzählung festzuhalten, daß die Perspektive Jehus in die Erzählung eingebunden ist, da die Un-

---

291 Übersetzung nach HALAT II, S. 602.

292 Zu dem Begriff מרמה vgl. OLYAN, Hăšālôm, S. 667. Die beiden Begriffe können als Gegensatzpaar fungieren, vgl. Ps 35,20.

293 Mit GERLEMAN, Art. שׁלם, THAT⁵ Bd. II, Sp. 923f, zur Diskussion vgl. auch ILLMANN, Art. שׁלם, ThWAT VIII, Sp. 93–101.

294 Zur Diskussion vgl. die Beiträge in dem von KOCH herausgegebenen Sammelband „Um das Prinzip der Vergeltung in Religion und Recht des Alte Testaments“.

295 Vgl. dazu auch BLUM, Nabotüberlieferungen, S. 112f.

296 MILLER (Fall, S. 307ff.) nimmt an, daß die Unheilsweissagung ursprünglich an Joram gerichtet war, ähnlich auch BLUM, Nabotüberlieferungen, S. 114. In diesem Fall wäre die Legitimierung Jehus weitaus nachdrücklicher, es finden sich für diese These jedoch keine Hinweise im Text.

heilsweissagung nicht allein durch die Wurzel שלם (Pi.),[297] sondern auch durch die Lokalisierung in Jesreel im Verlauf der Erzählung vorbereitet wird. Damit werden die realpolitische und die religiöse Ebene miteinander in eine enge Verbindung gesetzt. Vor den Toren Jesreels kündigen die Boten ihrem König die Treue auf und ermöglichen es Jehu, durch den Mord an Joram der Königswürde ein entscheidendes Stück näher zu kommen. Vor den Toren der Stadt befindet sich jedoch auch der Ort, an dem das blutige Schicksal Nabots des Jesreeliters und seiner Söhne vergolten werden soll. Verlangt auch die Übertragung der Ahndung von dem Vater auf den Sohn von Leserinnen und Lesern eine Transferleistung, so macht der Erzähler durch die Struktur jedoch deutlich, auf wessen Seite er steht.[298] Der שלום in Israel wird nicht erst durch Jehu in Frage gestellt, sondern war bereits durch die Taten Ahabs gestört worden.[299]

Die in der folgenden Szene (II Reg 9,27–28)[300] geschilderte Ermordung Ahasjas stellt nur einen Nebenschauplatz dar, wie es nicht zuletzt auch durch die Lokalisierung der Ereignisse verdeutlicht wird. Dennoch ist diese Nebenhandlung nicht funktionslos: Der Hinweis auf das loyale Verhalten von Ahasjas Dienern und die Notiz über seine Bestattung profilieren sowohl das illoyale Verhalten der Diener Jehus (und später der Bediensteten Isebels) als auch den Erzählzug, daß von der Bestattung Jorams nicht berichtet und auch Isebel ausdrücklich gerade nicht bestattet wird.

Die nächste Szene (II Reg 9,30–35) ist dem Tod Isebels gewidmet. Ihr Untergang ist die einzige Szenerie, die innerhalb der Stadt Jesreel für erzählenswert gehalten wird, sie ist die einzige Person, die Jehu in Jesreel tötet. Die Schilderung ihres schmählichen Endes nimmt im Vergleich zur Schilderung des Todes der anderen Aktanten und selbst im Vergleich mit dem Ende Jorams einen großen Raum in der Erzählung ein.

Ob Isebel von den bisherigen Ereignissen wußte, berichtet der Text nicht. Sie scheint jedoch im Unterschied zu ihrem Sohn nicht von den Ereignissen überrascht zu werden. Im Unterschied zu ihrem Sohn ergreift Isebel auch nicht die Flucht,[301] sondern bereitet sich auf die von ihr selbst initiierte Begegnung mit Jehu durch drei verschiedene Aktionen vor (V.31): Sie

---

[297] Ob grundsätzlich das Nomen שלום von dem Verbum שלם (Pi.) abzuleiten ist (vgl. dazu WESTERMANN, Frieden, S. 196ff.), bzw. hier der „profilierteste Verwendungsbereich" des Begriffs שלום vorliegt und „die Vorstellung des Vergeltens allen Bildungen der Wurzel *šlm* zugrunde" liegt (so GERLEMAN, Art. שלם, THAT[5] Bd. II, Sp. 923; anders EISENBEIS, Wurzel, S. 356f), kann im Rahmen der vorliegenden Arbeit nicht entschieden werden. Hier ist zunächst von Bedeutung, daß die Erzählung einen Zusammenhang zwischen Nomen und Verbum herstellt.

[298] Anders EISENBEIS, Wurzel, S. 110.

[299] Ähnlich auch OYLAN, Häšālôm, S. 666ff.

[300] II Reg 9,29 stellt eine sekundäre Zufügung dar, vgl. oben Kap. V.1.2.2.

[301] GAINES, Jezebel, S. 20.

schminkt ihre Augen (וַתָּשֶׂם בַּפּוּךְ עֵינֶיהָ), macht sich ihren Kopf zurecht (וַתֵּיטֶב אֶת־רֹאשָׁהּ) und schaut aus dem Fenster (וַתַּשְׁקֵף בְּעַד הַחַלּוֹן).

Vielfach wird in dieser Darstellung Isebels das Motiv der *„Frau im Fenster“* erkannt.[302] Dieses Motiv findet sich auf phönizischen oder in phönizischer Tradition stehenden Elfenbeinplaketten aus dem 9.–7. Jh., die in größerer Zahl in assyrischen Palästen in *Khorsabad, Arslan Taş* und *Nimrūd* entdeckt wurden.[303] Ein einzelnes Exemplar wurde in *Samaria* gefunden.[304] Die Schnitzereien zeigen den Kopf einer Frau mit ägyptisierender Frisur, deren Kopf oder Hals häufig geschmückt erscheint[305] und deren Augen groß und betont dargestellt werden.[306] Der Frauenkopf wird umrahmt von einer nahezu rechteckigen Fensteröffnung, die stufenweise zurückgesetzt ist. Nach weit verbreiteter Meinung erscheint die Frau hier als Göttin oder die Göttin imitierende Hierodule, wobei der Fensterrahmen möglicherweise einen Tempel andeutet.[307]

In den letzten Jahren ist solch eine ‚gradlinige‘ Deutung dieses Motivs verstärkt in Zweifel gezogen worden.[308] Darüber hinaus erscheint eine Deutung der Szenerie in II Reg 9,30–35 vor dem Hintergrund des Motivs fraglich, wenn beispielsweise FAUTH konstatiert: „Als nach der Ausrottung der Dynastie Omri der Usurpator Jehu in die Hauptstadt einzieht, empfängt ihn die Königin Isebel am Fenster des Palastes in der Positur der ‚ausspähenden‘ Astarte Phöniziens. Sie vollzieht damit offenbar eine rituelle Handlung, die es der Mutter, Gattin oder Tochter des phönizischen Herrschers vorschrieb, in der Aufmachung der Hierodulengöttin vom ‚Fenster‘ dem Einzug des den göttlichen *Parhedros (Baal)* vertretenden Priesterfürsten entgegenzusehen.“ [309]

Zeigen sich in der Vorbereitung und Präsentation Isebels mit Blick auf das Schminken der Augen und ein eventuelles Anlegen von Kopfschmuck tatsächlich Parallelen zum Motiv der Frau im Fenster, so finden sich in der Erzählung jedoch keine Hinweise auf eine mögliche Beziehung. Jehu ist nicht der „Erwählte“ Isebels, sondern der Mörder ihres Sohnes.[310] Ihre höhnische Anrede an den Usurpator läßt sich in keiner Weise mit der Rolle als Göttin/Hierodule in Übereinstimmung bringen.[311] Darüber hinaus ist der Verweis auf Isebels *„Hurereien und Zaubereien“* in II Reg 9,22 bereits als sekundärer Einschub und metaphorische Redeweise erkannt worden. Damit findet sich auf der Textebene keinerlei Verbindung zwischen Isebel und kultischer Prostitution und eine allzu naive Parallelisierung zwischen der Szenerie aus II Reg 9 und dem Motiv der Frau im Fenster kann damit nicht vorgenommen werden. Die weitere Exegese wird

---

302 So zuletzt FRANKE, Isebel, S. 29; GAINES, Music, S. 82ff. und BEACH, Ivories, S. 10, für die ältere Forschung vgl. die bei STECK, Überlieferung, S. 56f, Anm. 4 angegebene Literatur. Die grundlegende Monographie zu diesem Motiv wurde von FAUTH 1967 veröffentlicht (vgl. ders., Aphrodite), zur Problematik seiner Darstellung vgl. MAIER, Frau, S. 198–206.

303 Vgl. BARNETT, Catalogue, S. 145–151, Fig. C.12–15; WINTER, Frau, Abb. 307–312.

304 Abb. KEEL/UEHLINGER, Göttinnen, S. 227, Abb. 215, vgl. auch WEIPPERT, Palästina, S. 660, Anm. 49.

305 Vgl. dazu MAIER, Frau, S. 199ff. Zu den verschiedenen Arten des Schmucks vgl. KEEL, Zeichen, S. 193–212.

306 Für WINTER (Frau, S. 587) lassen die großen Augen „auf das Bemalen der Augenlider mit schwarzer Schminke schließen“.

307 Vgl. KEEL/UEHLINGER, Göttinnen, S. 225f. Kritisch zur Frage der Kultprostitution äußert sich SUTER, Frau, S. 24.

308 Vgl. dazu MAIER, Frau, S. 206 und SUTER, Frau, S. 7–28.

309 FAUTH, Aphrodite, S. 376.

310 Vgl. auch WINTER, Frau, S. 585.

311 Vgl. bereits STECK, Überlieferung, S. 56f, Anm. 4.

zudem deutlich machen, daß für die Vorbereitungen Isebels andere Erklärungen überzeugen können.

Das Schminken der Augen, genauer das Auftragen von פוך auf die Augenlider, ist außer in dem vorliegenden Text in Jer 4,30 belegt,[312] wie auch im Namen der Tochter Hiobs (42,12) als „Schminkbüchslein".[313] Neben der Abwehr von Sonnenlicht und Insekten diente diese im Alten Orient weit verbreitete Praxis[314] dazu, die Augen größer und glänzender erscheinen zu lassen.[315] Die Formulierung תיטב את־ראשׁה, das „Zurechtmachen" des Kopfes, findet sich nur an der vorliegenden Stelle. Hier läßt sich vermuten, daß Isebel einen Kopfschmuck anlegt, wie es sowohl in biblischen Texten (vgl. Cant 3,11; Ps 21,4) als auch in der altorientalischen Ikonographie belegt ist. Schmuck ist im Alten Israel ein Statussymbol[316] und „dient der Schönheit, der Freude und Würde"[317]. Das Anlegen von Schmuck wird im Alten Testament überwiegend positiv bewertet, kann jedoch auch als Ausweis von Überheblichkeit (vgl. Jes 3,16ff.) oder als „Anstoß für sündiges Leben" (vgl. Ez 7,19–21) dargestellt werden.[318]

Mit der Formulierung תיטב את־ראשׁה könnte jedoch ebenfalls das Zurechtmachen der Haare gemeint sein.[319] In jedem Fall dienen die ersten der beiden Isebel zugeschriebenen Handlungen der Verschönerung und Präsentation.[320]

Vor diesem Hintergrund vermuten EWALD[321] und PARKER[322], daß Isebel hier bemüht sei, Jehu zu verführen und somit seine Gunst zu gewinnen. Die von PARKER als Beleg für seine These herangezogenen Belege Jer 4,30 und Ez 23,40–45 beschreiben das Verschönern der Augen (Ez 23,40; Jer 4,30) und das Verschönern der Frauen im allgemeinen (עדה עדי). Beide Belege befinden sich innerhalb der prophetischen Ehemetaphorik[323] und klassifizieren die Verschönerungen der hier genannten Frauen als verwerflich und vergeblich.

Solch eine Deutung läßt II Reg 9,31 jedoch nicht zu. Wenn Isebel als eine Frau gezeichnet werden soll, die Jehu zu verführen versucht, so ist ihre höhnische Anrede an Jehu *(„Simri, der seinen Herrn erschlug")* nicht zu erklären. So gelingt auch EWALDS

---

312 Trotz der Wiedergabe in der LXX als στίβι handelt es sich hier wahrscheinlich eher um Galenit als um Antimon, vgl. WINTER, Art. Schminke, NBL III, Sp. 494.

313 In Jes 54,11 ist dagegen wohl mit der LXX נפך zu lesen vgl. auch Ges[17], S. 636.

314 GAINES, Jezebel, S. 79.

315 WINTER, Art. Schminke, NBL III, Sp. 494.

316 Vgl. dazu MAIER, Frau, S. 170.

317 JAROŠ, Art. Schmuck, NBL III, Sp. 495.

318 JAROŠ, Art. Schmuck, NBL III, Sp. 495.

319 So Ges[17], S. 298.

320 HALAT II, S. 390 trifft keine Entscheidung, sondern übersetzt allgemein „s[ich] den Kopf schmücken".

321 EWALD, Geschichte, S. 569, vgl. auch Kap. III.1.1.1.

322 PARKER, Reception, S. 67ff.

323 Vgl. dazu BAUMANN, Liebe, S. 111–174.

Deutung nur um den Preis, daß er Isebel Blindheit oder Halluzination unterstellt.[324] PARKER postuliert aufgrund der ugaritisch belegten Wurzel *dmr* I[325] (bei PARKER *zmr* III), die wahrscheinlich dem Namen Simri zugrunde liegt,[326] daß Isebel Jehu als „Starken" anrede und damit ihrer Bewunderung Ausdruck verleihe.[327] Statt die Bedeutung des Vergleichs mit dem 7-Tage-König zu analysieren, werden in beiden Fällen Hilfskonstruktionen in Kauf genommen, um das Bild der verführerischen Isebel zu bewahren.

Drittens ist die Bedeutung von Isebels Standort am Fenster (חלון) zu klären, der zweimal herausgestellt wird (II Reg 9,30.32). Das Erscheinen Isebels am Fenster wird von verschiedenen Exegeten als Auftritt und Audienzgewährung an einem Erscheinungs- oder Audienzfenster gedeutet.[328] Diese Überlegungen gehen meist Hand in Hand mit der Vorstellung eines Gebira-Amtes in Israel und sehen Isebel in der Rolle der Königsmutter, die nach dem Tod ihres Sohnes bereit ist, die Herrschaft in Israel zu übernehmen.[329]

Abgesehen davon, daß in der vorliegenden Arbeit die These eines Gebira-Amtes in Israel problematisiert wird,[330] ist das aus Ägypten bekannte Audienzfenster in Israel archäologisch nicht mit Sicherheit nachzuweisen.[331] Eine mit der vorliegenden Erzählung vergleichbare Szenerie findet sich im Alten Testament nicht, so daß Isebels Erscheinen als einziger literarischer Beleg herangezogen werden kann. Darüber hinaus symbolisieren die Auftritte der Pharaonen am Fenster keinen Herrschaftsantritt, sondern Austeilung der Beute und Ehrung der Soldaten.[332]

Statt die problematische These eines Audienzfensters heranzuziehen, erscheint es angebrachter, eine stärker funktionale Bedeutung des Stehens am Fenster ins Auge zu fassen. Funktional sind Fenster zunächst praktische „Verbindungen zum Geschehen außerhalb der Wohnarchitektur"[333]. Im De-

---

[324] EWALD, Geschichte, S. 569.

[325] Vgl. DEL OLMO LETE/SAN MARTIN, Dictionary, Bd. I, S. 287 („to protect", „to guard").

[326] Vgl. HALAT I, S. 263.

[327] PARKER, Reception, S. 72.

[328] So in neuster Zeit GUGLER, Jehu, S. 177f.; vgl. auch AHLSTRÖM, Aspects, S. 63; STECK, Überlieferung, S. 57ff. In seiner 1993 publizierten ‚History of Ancient Palestine' möchte AHLSTRÖM die Bezeichnung ‚Audienzfenster' vermeiden, „because it is questionable whether the audience window was so large that a well-fed woman in all her regalia could pass through it" (History, S. 595f., Anm. 4).

[329] AHLSTRÖM (Aspects, S. 63) erkennt in der Formulierung תיטב את־ראשה einen Hinweis, daß Isebel hier gekrönt erscheint. Dafür findet sich jedoch kein Anhaltspunkt (vgl. dazu auch BEN-BARAK, Status, S. 176), da anders als in Jer 13,18 nicht der Begriff עטרה begegnet, der sich mit ‚Krone' oder ‚Diadem' übersetzen läßt.

[330] Vgl. den Exkurs in Kap. VI.

[331] Anders GALLING/RÖSEL, Art. Fenster, BRL², S. 80 und GALLING, Rahmenfenster, S. 125. Zur Architektur der Stadtfestungen oder Paläste in der Eisen IIB-Zeit vgl. WEIPPERT, Palästina, S. 532ff. WEIPPERT betont, daß für die Rekonstruktion der Bauart der Paläste „ein gefährlich großer Spielraum" übrig bleibe (a. a. O., S. 535). Analoges gilt für die Rekonstruktion von einfachen Gebäuden, vgl. DE GEUS, City, S. 80.

[332] Vgl. TIMM, Dynastie, S. 296.

[333] GÖRG, Art. Fenster, NBL I, Sp. 665.

boralied Jdc 5,28 ff. beobachtet die Mutter Siseras das Geschehen um ihren Sohn vom Fenster aus,[334] und in II Sam 6, 16 betrachtet Michal den Einzug der Lade vom Fenster aus. Somit zeigen diese beiden Belege ebenfalls Frauen, die das Geschehen aus der relativen Sicherheit eines Gebäudes heraus beobachten.[335]

Des weiteren ist zu beachten, daß Isebels Platz am Fenster von dem Erzähler in eine Reihe gestellt wird mit den beiden Handlungen, in denen Isebel sich verschönert. Isebel bereitet sich auf die Begegnung mit Jehu vor, indem sie mit Hilfe von Schminke und Schmuck bzw. einer kunstvollen Frisur ihre Schönheit und Würde betont und sich damit gegen die kommenden Ereignisse ,wappnet'.[336] Die Plazierung am Fenster dient auch dazu, daß sich Isebel in einem guten Licht präsentieren kann. Fenster oder Fensteröffnungen scheinen sowohl bei einfachen Gebäuden als auch bei den Palästen relativ hoch unter der Decke gelegen zu haben.[337] Jehu ist damit gezwungen, zu Isebel aufzuschauen, wie es die Erzählung herausstellt (וישא פניו).[338] Allerdings wird dieses Bild Isebels vom Erzähler gerade deshalb aus diesen drei Elementen aufgebaut, um es später wieder zu zerstören, wie die weitere Analyse aufzeigen wird. Isebels Bemühungen sind vergeblich.

Isebel ergreift als erste das Wort, begrüßt Jehu mit den Worten *„Ist שלום, Simri, der seinen Herrn erschlug?"* (II Reg 9,31b) und vergleicht ihn damit mit dem 7-Tage-König, der sich ebenfalls gegen seinen König *,verschwor'* (I Reg 16,16), sich jedoch aufgrund seines mangelnden Rückhaltes im Volk nicht auf dem Thron halten konnte. Isebel stellt damit explizit eine Parallelität her, die durch die auktoriale Äußerung in II Reg 9,14a implizit ausgedrückt worden war. Die besondere Brisanz dieser verletzenden Anrede[339] liegt nicht zuletzt darin, daß es Omri war, der diesen König stürzte und daraufhin seine Dynastie errichtete.

Indem Isebel ihren Sohn hier nicht mit Namen oder als ihren Sohn benennt, sondern als Jehus *„Herrn"* bezeichnet, betont sie Jehus Loyalitätsbruch und stellt die Legitimität von Jehus Vorgehen in Frage. Läßt der Erzähler hier seine Protagonistin zwar ihre kritische Sicht auf Jehu formulie-

---

[334] Vgl. auch I Sam 19,12. In Jer 9,20 wird von den klagenden Frauen das Fenster als Einfallsort des Todes beschrieben, vgl. auch Joel 2,9.

[335] DE GEUS (City, S. 80) vermutet, daß ,israelitische' Häuser in der Eisenzeit zwei „storeys" gehabt haben und lokalisiert die Räumlichkeiten der Frauen im oberen Stockwerk.

[336] Vgl. auch GAINES, Music, S. 78. HERRMANN (Geschichte, S. 275) deutet Isebels Vorbereitungen am Fenster als Anlegen einer „großen Garderobe". Ob Isebel ihren eigenen Tod erwartet oder hofft, dem Schicksal ihres Sohnes entkommen zu können, gibt der Text nicht zu erkennen.

[337] Vgl. GALLING/RÖSEL, BRL², S. 80 und GÖRG, Art. Fenster, NBL I, Sp. 665.

[338] Ein Großteil der Textzeugen hat an dieser Stelle עיניו, was das Heraufschauen Jehus weiter verdeutlicht.

[339] Vgl. PIPPIN, Jezebel, S. 198.

ren, so wird doch diese Kritik mit Hilfe der שלום-Frage in die Erzählung eingebunden und damit auch entkräftet: Die ‚eigentliche' Frage nach dem שלום in Israel ist bereits beantwortet, der שלום im Land wurde nicht durch Jehu, sondern durch das Verbrechen Ahabs an Nabot in Frage gestellt.

Wie in der Szene über die Begegnung Jehus mit den Boten ist die שלום-Frage mit dem Thema des Loyalitätsbruchs der omridischen Untertanen verbunden (vgl. II Reg 9,18.19). Die Frage nach der Haltung der Palastdiener wird durch Jehu explizit thematisiert: *„Wer ist mit mir, wer?"* (9,32), und ohne Zögern wird Isebel, die Jehu des Loyalitätsbruchs bezichtigt, von ihren eigenen Höflingen[340] aus dem Fenster gestürzt. Mag sie bei ihrem Vergleich mit Simri der Hoffnung Ausdruck gegeben haben, daß es Jehu wie diesem Usurpator ergehen möge,[341] so wird diese Hoffnung doch umgehend enttäuscht. Wie Joram wird auch Isebel von ihren eigenen Leuten verraten, als Steigerung nicht auf dem Feld, sondern in ihren eigenen Räumlichkeiten! Eine kurze Aufforderung Jehus genügt und Isebels sorgfältige Aufmachung wird durch den Sturz zerstört.[342]

Durch die auf verschiedenen Ebenen vorgenommenen Explizierungen erscheint die Begegnung zwischen Jehu und Isebel als Verdichtung der bisher geschilderten Ereignisse. Weil diese Aktantin ‚von oben herab' am deutlichsten und nachdrücklichsten Kritik am Vorgehen äußert und sich im Verlauf der Erzählung als das deutlichste Hindernis auf Jehus Weg zur Königsmacht präsentiert, wird umgekehrt auch ihr blutiges Ende so nachdrücklich geschildert. Weil Isebel sich in dreifacher Weise auf die Ankunft Jehus vorbereitetet, wird nun auch auf dreifache Weise von ihrem schmählichen Ende berichtet: Sie wird gestürzt, ihr Blut spritzt an die Wand ihres eigenen Hauses, und schließlich läßt Jehu sie zertreten,[343] d. h. „tritt in Demonstration seiner Macht auf ihren Leichnam".[344] Weil sie ihn einen *‚Simri'* nennt, kündigen ihr gerade ihre engsten Bediensteten die Treue auf.

Anschließend nimmt Jehu nahezu ungerührt seine Mahlzeit ein. Daß hier eine Art „Bundesmahl" gefeiert werden soll, bei dem sich die Würdenträger der Stadt gegenüber Jehu als neuem Herrscher verpflichten,[345] erscheint wenig wahrscheinlich, denn es werden keine anderen Teilnehmer genannt.

---

340 Laut KEDAR-KOPFSTEIN, Art. סריס, ThWAT Bd. V, S. 949f., handelt es sich hier um Eunuchen.

341 Vgl. GUGLER, Jehu, S. 178 und bereits STECK, Überlieferung, S. 58, Anm. 4.

342 Vgl. auch MCKINLAY, Frame, S. 308.

343 Der MT zeichnet Jehu als verantwortlich für das Verhalten der Pferde und macht damit deutlich, daß die Pferde nicht selbst vor dem Blut gescheut haben und deshalb auf Isebel getreten sind, vgl. auch die Textkritik Kap. V.1.1.

344 FRITZ, ZBK.AT 10,2, S. 54.

345 So REHM, Das zweite Buch der Könige, S. 102, vgl. auch GRAY, OTL, S. 551.

Wenn ein Mahl Gemeinschaft stiften soll, dann ist dafür ein *gemeinsames* Essen die Voraussetzung, so in Gen 26,30; 31,46.54; Ex 24,11.[346] Auch die These eines Festmahls, „das anscheinend auch zu den Riten der Inthronisation gehörte“, bleibt eine bloße Vermutung.[347] Es erscheint wahrscheinlicher, daß hier wie auch bei dem Zertrampeln der (bereits toten oder sterbenden) Isebel Jehus Unerschrockenheit,[348] vielleicht sogar Ungerührtheit angesichts der blutigen Ereignisse dargestellt werden soll[349] und die Szene damit seiner Charakterisierung dient.[350] Vielleicht deutet der Autor hier auch an, daß Jehu sich nun auch Isebels Räumlichkeiten bemächtigte, nachdem bereits ihre Bediensteten zu ihm übergelaufen waren.[351]

Angesichts dieser Szenerie erscheint die Anordnung Jehus, *„die Verfluchte“*[352] bestatten zu lassen, überraschend. Schildert der Erzähler hier vielleicht Jehus Respekt vor Isebel und ihrer Herkunft – nicht der aktuellen Stellung! – (*„denn sie ist eine Königstochter“* [II Reg 9,34b]), so liegt doch der Zielpunkt darin, daß eine Bestattung gerade nicht möglich ist, weil nur der Schädel, die Füße und die Handflächen von Isebel übrig geblieben sind.

Scheint mit dem Tod Isebels ein gewisser Einschnitt in der Erzählung gegeben sein, so schreitet die Handlung nun vom Tod der engeren zum Tod der weiteren Familie fort. In der nächsten Szene (II Reg 10,1–9) verlagert sich die Szenerie in die Hauptstadt Samaria, während Jehu selbst noch in Jesreel bleibt und in die Ereignisse nur durch zwei Briefe involviert ist. Die Aufforderungen in beiden Briefen sind als Variationen der Frage an die Palastdiener *„Wer ist mit mir, wer?“* (9,32a) aufzufassen.[353] Auch das Handeln der Stadtnotabeln wird parallel zum Verhalten der Boten und Palastdiener geschildert: Es findet sich keinerlei Widerspruch, sondern spontane Ergebenheit und vollständige Unterwerfung.

Es ist durchaus denkbar, daß mit dieser Szene auch Kritik an dem Verhalten der Stadtnotabeln ausgedrückt wird.[354] Im Gegensatz zu den anderen

---

[346] Vgl. dazu auch oben Kap. II.3.7.

[347] FRITZ, ZBK.AT 10,2, S. 54.

[348] MINOKAMI (Revolution, S. 148) erkennt hier den „stürmischen Heldenmut Jehus“.

[349] So auch TOMES, Zeal, S. 63.

[350] Vgl. auch BAR-EFRAT, Art, S. 79.

[351] Vgl. die Monolith-Inschrift Salmanassers III., II Z. 80 (Vgl. ANET S. 277–280, hier S. 278, Übersetzung nach MINOKAMI, Revolution, S. 149): „In (die Städte) Sahlala und Tillušaturahi trat ich ein. Meine Götter brachte ich in seine Paläste hinein. Einen Schmaus gab ich in seinen Palästen.“

[352] Diese Betitelung Isebels entspricht einerseits dem derben Sprachgebrauch, den der Erzähler Jehu im Mund führen läßt (vgl. oben zu V.9,11b), andererseits ist diese Bezeichnung auf den würdelosen Zustand bezogen, daß Isebels Leichnam unbestattet im Freien liegt, vgl. auch Dtn 21,22 f.; 28, 26.

[353] Vgl. auch MINOKAMI, Revolution, S. 150.

[354] So auch OTTO, Jehu, S. 92.

Personen stehen sie Jehu nicht allein gegenüber, sondern sind als Gruppe innerhalb der Stadtmauern eine große Wegstrecke von ihm entfernt. Sie wissen um die Ereignisse, die sich vor den Toren Jesreels ereignet haben (II Reg 10,4a), müßten jedoch auch um ihre eigene Stärke wissen, auf die sie von Jehu selbst hingewiesen werden (10,2).

Obwohl ihre Position mit der hilflosen Situation Jorams und Ahasjas nicht zu vergleichen ist, fürchten sie sich[355] und kündigen deshalb ihrem Königshaus die Loyalität auf. Fordert Jehu sie – wenn auch nur rhetorisch – in seinem ersten Brief zum Widerstand auf („*kämpft für das Haus eures Herrn*" [10,3b]), so unterwerfen sie sich als Reaktion dem Usurpator („*deine Diener sind wir!* [10,5a]) und versichern, keinen von Ahabs Nachkommen zum König zu proklamieren (10,5b).

Nachdem die Stadtnotabeln ihre Unterwerfung bekundet haben, fordert Jehu sie auf, die „*Köpfe der Söhne eures Herrn*" (10,6a) nach Jesreel zu bringen. Der Begriff ראש ist zweideutig und damit auch die Aufforderung Jehus: Er kann sich sowohl auf die abgeschlagenen „Köpfe" als auch die (lebendigen) Oberhäupter beziehen.[356] Indem die Stadtnotabeln den Begriff auf die Köpfe der Prinzen deuten, unterstützen sie das Vorgehen Jehus.[357]

Die siebzig Königssöhne werden getötet, nach Jesreel gebracht und dort bis zum nächsten Morgen zur Schau gestellt. Jehu wendet sich mit der Formulierung צדקים אתם an das Volk. Mag hier vielleicht durch Jehu eine Art „Generalabsolution" für das Volk ausgesprochen werden,[358] so scheint doch gleichzeitig die Frage nach der Bewertung der geschilderten Ereignisse durch die Leserinnen und Leser gestellt zu werden.

In dieser vorletzten Szene bekennt Jehu sich in deutlicher Parallelität zu dem Vorwurf Isebels (II Reg 9,31b) zu Verschwörung und Mord. Die zuletzt geschilderte Szene hat jedoch den Leserinnen und Lesern noch einmal deutlich vor Augen geführt, daß Jehu zwar als der Initiator des Geschehens agiert, dabei jedoch auf die ihm bereitwillig gewährte Unterstützung der Untertanen der Omriden zählen konnte. Daher betont Jehu mit dieser Aussage auch, daß er ‚nur' seinen Herrn eigenhändig getötet hat, weist dabei jedoch gleichzeitig darauf hin, daß die anderen Toten der Erzählung auf das Konto seiner bereitwilligen Helfer gehen.[359]

---

[355] Über die Beweggründe der anderen Aktanten erfahren wir nichts. Vor dem Hintergrund der Furchtlosigkeit Isebels wirkt die Furcht der Stadtnotabeln nahezu lächerlich.

[356] Vgl. auch GUGLER, Jehu, S. 184.

[357] Eine ähnliche Praxis ist von Salmanasser III. belegt, vgl. MINOKAMI, Revolution, S. 152 und AHLSTRÖM, History, S. 594f.

[358] So OTTO, Jehu, S. 92.

[359] Die spätere Ergänzung in II Reg 10,11 schreibt dagegen Jehu persönlich die Ausrottung aller zu, die sich zum Haus Omri halten, da hier Jehu durch die ebenfalls sekundäre Einfügung in II Reg

Die letze Szene handelt von dem Weg Jehus nach Samaria; die Ermordung der judäischen Königssöhne stellt inhaltlich und vielleicht auch topographisch eine Nebenhandlung dar (II Reg 10,12–14.17aα).

Vielleicht soll durch die Erwähnung der גבירה,[360] mit der hier aller Wahrscheinlichkeit nach Isebel gemeint ist,[361] und durch die erneute Verwendung der Wurzel שלם – hier im Sinne von „freundlich begrüßen" – deutlich gemacht werden, daß die judäischen Prinzen mit dem Königshaus in einer engen Verbindung stehen und damit so in die Ereignisse involviert sind, daß ihre Ermordung eine logische Folge der bisher geschilderten Ereignisse darstellt. Der Isebel zugebilligte Ehrentitel ist allerdings vor dem Hintergrund zu sehen, daß Isebel vorher durch den Sturz aus dem Fenster jegliche ‚Ehre' verlorengegangen ist.

Nachdem nicht nur die Personen in Jesreel, sondern auch die Personen in Samaria sich auf seine Seite gestellt haben, kann Jehu in Samaria einziehen, wie der Erzähler es am Schluß der Erzählung nahezu lapidar formuliert (ויבא שמרון).

Mit Blick auf die Intention der Erzählung und ihren möglichen Verfasser lassen sich folgende Dinge festhalten: Die Gestalt des Heeresobersten Jehu ist die zentrale und tragende Figur in dieser Erzählung, und sie verbindet die verschiedenen Szenen miteinander.[362] Aufgrund seiner hohen quantitativen und strukturellen Präsenz besteht eine Empathielenkung auf Jehu hin. Die Untertanen der Omriden fungieren allerdings nicht nur als passive Hintergrundfiguren oder einfache *minor characters*, denen allein die Funktion zukommt, den Hauptcharakter Jehu zu profilieren.[363] Vielmehr wird ihre (Mit-)Verantwortung für den Verlauf der Ereignisse nachgezeichnet.

Die Erzählung ergreift einerseits Partei für Jehu, ist auf der anderen Seite jedoch auch geprägt von einer gewissen Ambivalenz. Der Erzähler schildert zu Beginn der Erzählung in aller Ausführlichkeit die Salbung Jehus und läßt ihn bei der Ermordung Jorams ein anonymes Prophetenwort (II Reg 9,26a)

9,7–10a ausdrücklich von JHWH zur Vernichtung der omridischen Dynastie aufgefordert wird, vgl. dazu unten Kap. V.1.4.

[360] Zur der These eines Gebira-Amtes in Israel vgl. ausführlich den Exkurs „Gebira Amt oder Ehrentitel?" in Kap. VI.

[361] Die Formulierung „Söhne des Königs und Söhne der Gebira" ist mehrdeutig. So könnten die beiden Gruppen identisch sein oder unterschiedliche Kreise umfassen. Von weiteren Söhnen Isebels wird im Alten Testament nichts berichtet, das bedeutet jedoch nicht, daß es nicht weitere Söhne gegeben haben kann. Auch könnte mit dem Titel ‚Gebira' die nicht weiter bekannte Frau Jorams gemeint sein (so SANDA, EHAT 9/2, S. 109). Da aber einerseits durch das שלום-Motiv eine Beziehung zu Isebel hergestellt wird, andererseits Isebel im Gegensatz zu der Frau Jorams in der Erzählung begegnet, ist es wahrscheinlich, daß an dieser Stelle Isebel gemeint ist.

[362] Zur Bedeutung der *Präsenz* der einzelnen Charaktere s. MÜLLNER, Gewalt, S. 66ff. und bereits oben Kap. II.1.

[363] Als solche erscheinen die anderen Aktanten faktisch in der Darstellung WÜRTHWEINS (ATD 11,2, S. 324–342.) und teilweise in der Analyse OTTOS (Jehu, S. 79). Zu der Funktion der *minor characters* s. MÜLLNER, Gewalt, S. 68; SIMON, Characters und bereits oben Kap. II.1.

zitieren. Die Salbung allein kann jedoch die Ausrottung der gesamten Dynastie nicht legitimieren. Solch ein Vorgehen entspricht vielmehr der Praxis von Verschwörern, wie es der Erzähler auf der Ebene der auktorialen Äußerung und auf der Ebene der erzählten Rede (durch Isebel) betont. Einerseits läßt der Erzähler durch die Schilderung der Salbung keinen Zweifel an der Legitimation Jehus als König, stellt aber andererseits bei den folgenden blutigen Ereignissen keinen Bezug zur Salbung her, sondern betont die Mitverantwortung der anderen Aktanten, die nicht nur der omridischen Familie die Treue aufkündigen, sondern auch selbst Hand an sie legen. Die Heeresobersten wissen von der Salbung nur durch Jehu und begegnen dem Propheten mit Mißtrauen. Dennoch entscheiden sie sich, aufgrund dieser Salbung einen der ihren zum König auszurufen. Daß der von JHWH designierte Jehu tatsächlich König in Israel wird, liegt in der Hand der Menschen im Königreich Israel, deshalb ist Jehu in der vorliegenden Erzählung immer nur im Mund anderer Aktanten der *„König“*.

Auf der Ebene der erzählten Rede der einzelnen Aktanten hat der Erzähler verschiedene Möglichkeiten zur Deutung der Ereignisse vorgeführt. So erkennt Joram in dem Vorgehen Jehus einen *„Verrat“*, und Isebel sieht in Jehu einen *„Simri, der seinen Herrn erschlug“*. Hat sich der Erzähler dabei durch die Struktur der Erzählung auf die Seite Jehus gestellt,[364] so sind doch negative Bewertungen im Mund der anderen Aktanten formuliert worden. Daher fordert der Erzähler im Schlußteil seiner Erzählung dazu auf, über die in der Erzählung vorgestellten Ansichten zu ‚richten‘ (צדקים אתם) und hat dabei gleichzeitig seine eigene Wertung in der Erzählung festgeschrieben, um Leserinnen und Leser von seiner Sicht auf die Ereignisse zu überzeugen.

Die Struktur der Erzählung weist auf eine Entstehungszeit hin, die zeitlich nahe bei den Ereignissen liegt.[365] Daß die Erzählung einerseits bemüht ist, Jehu zu legitimieren, anderseits andere mögliche Deutungen zuläßt, ist nur in einer Zeit zu verstehen, in der die Legitimität von Jehus Königtum oder die Notwendigkeit der völligen Auslöschung der Dynastie Omri und eines beträchtlichen Teiles des judäischen Königshauses in Frage stand und das Datum seiner Königswerdung noch nicht allzu weit zurücklag.[366]

---

[364] Der Verrat ist keiner, da der שלום im Land schon durch Jorams Vater Ahab gestört war. Jehu ist kein Simri, denn im Unterschied zu ihm wird er vom Volk gestützt. Jehu hat zwar seinen Herrn erschlagen – aber eben nur ihn.

[365] Ebenfalls in das 9. Jh. wird der Grundbestand der Erzählung von einem Großteil der Forschung datiert, vgl. auch OTTO, Jehu, S. 109f.; MINOKAMI, Revolution, S. 154; SCHMITT, Elisa, S. 31; STECK, Überlieferung, S. 47.

[366] Auch die Zitation der gegen Ahab gerichteten Unheilsweissagung in II Reg 9,26a läßt sich nur so erklären, daß sie zumindest einem Teil der Adressaten bekannt war. Nur so läßt sich erklären, daß die Weissagung nicht angepaßt und in eine Weissagung gegen Joram abgeändert wurde und gleichzeitig die Ereignisse um den Tod Nabots nicht weiter erläutert werden müssen.

Der oder die Verfasser, die aus Kreisen stammen, die Jehu und seiner Dynastie gegenüber positiv eingestellt waren,[367] sahen sich nicht in der Lage, eine Erzählung zu formulieren, die Jehu in einem durchgehend positiven Licht zeichnet. Sie nahmen die Anfragen auf, um sie aber zum einen durch die Struktur der Erzählung, zum anderen durch den Verweis auf die Mitverantwortung der anderen Aktanten zu entkräften. Wenn sich sowohl die Anführer des Heeres als auch das Palastpersonal in Jesreel als auch die Stadtnotabeln Samarias auf die Seite Jehus gestellt haben – wer vermag den Usurpator dann noch zu kritisieren! Der Ort der Abfassung scheint der Ort zu sein, an dem die Erzählung endet, nämlich Samaria.

V.1.4 Redaktionskritische Zwischenüberlegungen

Die bisherige Untersuchung konnte herausstellen, daß in den beiden vorliegenden Kapiteln ein Grundtext aus dem 9. Jh. vorliegt, der an verschiedenen Stellen überarbeitet und durch einen Anhang erweitert worden ist. Im Grundtext der Erzählung findet sich eine alte Unheilsweissagung gegen Ahab (II Reg 9,26a), welche eine Vergeltung für die Untat an Nabot und seinen Söhnen auf dem Acker Nabots ankündigt.

Durch die Unheilsweissagung bzw. Erfüllungszitate in II Reg 9,7–10a. 36f.; II Reg 10,10.17 erhält Jehu zugleich und unmittelbar mit der Königswerdung den Auftrag zur Rache an dem Haus Ahab. Die Redaktoren knüpfen damit auf unterschiedliche Weise an den ihnen vorliegenden Text an: Während in der Grunderzählung eine durchaus ambivalente Haltung zu dem Usurpator Jehu zu spüren war, legitimieren die Redaktoren das Handeln Jehus durch den göttlichen Auftrag. Jehu wird nicht allein zum König gesalbt, sondern JHWH bestimmt ihn nachdrücklich als Werkzeug seiner Rache. Wie im Fall von Saul[368] ist nun auch bei Jehu die Salbung mit einem konkreten Auftrag verbunden.

Die Vergegenwärtigung der Erzählung von Nabots Weinberg geschieht in den sekundären Elementen von ‚Weissagung und Erfüllung' in II Reg 9,7–10a.36f.; 10,10.17 nicht durch Anspielungen auf die dort geschilderten *Ereignisse*, sondern bei Isebel durch die Lokalisierung in Jesreel und mit Blick auf das Schicksal der Dynastie Ahab durch eine Verknüpfung der mit dieser Erzählung in einem Zusammenhang stehenden *Unheilsweissagungen*. Damit liegt einerseits eine höhere Abstraktionsebene vor, an-

---

[367] Vgl. auch SCHMITT, Elisa, S. 109; STECK, Überlieferung, S. 47; MINOKAMI, Revolution, S. 154.

[368] Vgl. I Reg 9,16; 10,1, s. dazu auch oben Kap. V.1.3.

dererseits wird ein größerer Textkomplex vorausgesetzt, der auch die Erzählung von Nabots Weinberg in I Reg 21 umfaßt haben muß.[369]

Weippert unterscheidet mit Blick auf die Elemente ‚Weissagung und Erfüllung' drei verschiedene Ebenen, auf denen sich dieses Schema findet. Sie differenziert zwischen narrativem, kompositionellem und redaktionellem Gebrauch.[370] Ihre Unterscheidung zwischen narrativem und kompositionellem Gebrauch aufnehmend, läßt sich in den vorliegenden Kapiteln folgende Struktur erkennen: zunächst ein kompositioneller Gebrauch. Die Erzählung von Nabots Weinberg und die Erzählung über die Königswerdung Jehus werden zusammengebunden. Diese Funktion nehmen die Worte aus dem Mund des Elia wahr (I Reg 21,21b.22; II Reg 10,10.17 bzw. I Reg 21,23; II Reg 9,10a.36). Wenn nun die Worte Elias im Mund des Prophetenjüngers bei der Salbung Jehus zum König wiederholt werden (II Reg 9,7–10a), dann liegt an dieser Stelle außerdem ein narratologischer Gebrauch vor – hier wird erklärt, *warum* Jehu die Dynastie Omri ausrottet. Parallel verhält es sich mit dem Wort gegen Isebel, nur daß hier die Unheilsweissagung wiederholt und nicht seine Erfüllung konstatiert wird. Jehu wird im Laufe der Salbung auch die Absicht JHWHs in bezug auf das Haus Ahab mitgeteilt, die Salbung macht also nicht nur Jehu zum König, sondern ist auch der Beginn von JHWHs Rache. Beide Elemente stehen somit in einem Zusammenhang, und die folgenden grausamen Taten werden als Willen JHWHs deutlich gemacht: Die Unheilsweissagungen gegen das Haus Ahab qualifizieren die Handlungen Jehus, sie stellen einen Bezug her zwischen seiner Salbung zum König und der grausamen Ermordung der Familie des amtierenden Königs bis hin zu den Kindern (und beantworten damit auch die Frage nach der Begründung für dieses Mordgeschehen).

Die redaktionellen Erweiterungen knüpfen dabei an die Terminologie der Grunderzählung an. Während Jehu im Grundtext der Erzählung allein für den Totschlag (נכה) Jorams verantwortlich gezeichnet wird (vgl. II Reg 9,24 und II Reg 10,9), die Verantwortung für die anderen Toten der Dynastie dagegen mit den Menschen in Jesreel und Samaria teilt, kann sein Handeln im weiteren Verlauf der Überlieferung ausgeweitet werden. Von JHWH ausdrücklich dazu aufgefordert (V.7b [נכה]), tötet Jehu nun auch die weiteren Kreise der omridischen Dynastie (10,11.17a [נכה]), wie es bereits von Elia angekündigt war (10,17b). Damit wird das Handeln Jehus auch terminologisch durch die Elemente von ‚Weissagung und Erfüllung' gerahmt. Gleich-

---

[369] Gerade ein Vergleich dieser Unheilsweissagung mit II Reg 9,26a hebt die Unterschiede zwischen diesen Konstruktionen besonders hervor: Dort wird ein konkretes Ereignis angesprochen!

[370] Vgl. auch bereits Seeligmann, Auffassung, S. 254–284. Weippert (Geschichten, bes. S. 118ff.) differenziert die Ebenen folgendermaßen:

- innerhalb einer Einzelerzählung, dann liegt ein *narrativer Gebrauch* vor;
- weiter gespannt, aber noch auf einen Teilbereich des DtrG bezogen, dann ist von einem *kompositionellen Gebrauch* zu sprechen;
- ein *redaktioneller Gebrauch* liegt vor, wenn Teilbereiche des DtrG miteinander verklammert werden.

Weippert ordnet in ihren Überlegungen die verschiedenen Ebenen den unterschiedlichen Stufen der Überlieferung bzw. Tradition zu. Sie vermeidet es, sich bei dem unter b. erwähnten Gebrauch des Schemas auf eine bestimmte Tradentengruppe festzulegen, sieht hier aber – in der Nachfolge Campbells (Prophets) – mit Sicherheit große Anteile von bereits vordtr. Verknüpfungen gegeben.

zeitig verschiebt sich der Zielpunkt der Handlungen Jehus: Im Grundtext der Erzählung wird der Tod des amtierenden Königs Jorams, seiner Mutter und seiner Nachkommen geschildert.[371] Die sekundären Elemente prägen dagegen die Rede vom Haus Ahabs (9,7a.8a.b.9a; 10,10a.11a.17a.30a), das durch Jehu vernichtet wird. Wurde mit Blick auf 9,25a im Grundtext der Erzählung von Leserin und Leser eine Transferleistung erwartet, da die Untat Ahabs an Joram gerächt wird, erkennen die sekundären Elemente das Vorgehen Jehus durchgehend als Rache am Haus Ahab. Die Unheilsweissagung in 9,26a war bereits von dem Verfasser der Erzählung aufgenommen worden. Das Stichwort *„Blut"* wird nun in dem Wort gegen Isebel in V.7b wieder aufgegriffen: JHWH vergilt das Blut Nabots an Isebel und das Blut aller seiner Knechte an Isebel.

Eine göttliche Legitimation von Jehus Handeln erschien den Redaktoren mit Blick auf Isebel besonders notwendig: Gleich zweimal erscheint die Unheilsweissagung gegen die Phönizierin, auch wenn es nicht zu den geschilderten Ereignissen paßt. Hier scheint eine Korrespondenz zu der ausführlichen Schilderung ihres Todes vorzuliegen. Gerade *weil* Isebels Ende in all seiner Grausamkeit berichtet wird, gerade weil im Grundtext der Erzählung durchaus Sympathie für die *Königstochter* erkennbar wird, gerade deshalb konnte die Unheilsweissagung gegen Isebel gleich doppelt begegnen. Gerade durch die doppelte Zitation der Unheilsweissagung wird jedoch deutlich, daß hier eine Spannung zwischen der Unheilsweissagung und der Schilderung ihres Todes besteht. Es wird zu prüfen sein, ob sich Gründe für diese von den Redaktoren sichtlich akzeptierte Spannung erheben lassen.[372]

Während in II Reg 9,36 und II Reg 10,10.17 mit der Rede dtr. Terminologie begegnet, stellt sich die Lage mit Blick auf 9,8.9 anders dar. Diese Verse sind im Anschluß an DIETRICH mehrheitlich einer dtr. Redaktion zugesprochen worden.[373]

---

[371] Der Tod des judäischen Königs und der judäischen Prinzen stellt demgegenüber nur einen Nebenschauplatz dar.

[372] Es könnte sich hier auch um ein altes Prophetenwort gegen Isebel handeln, das von einem Redaktor an dieser Stelle eingefügt worden ist. So überlegt etwa HENTSCHEL (NEB.AT 10, S. 127), ob das Wort gegen Isebel in I Reg 21,23 „einmal die Vergeltung für andere Machenschaften in Jesreel angesagt haben könnte". Auch THIEL (Todesrechtsprozeß, S. 75) sieht in I Reg 21,23 ein wahrscheinlich anonym überliefertes (originäres?) Prophetenwort gegen Isebel vorliegen. Im Zusammenhang mit der Überlieferung von I Reg 21 soll eine überlieferungsgeschichtliche Analyse hier Klarheit bringen, vgl. dazu Kap. V.2.4.2.

[373] Vgl. DIETRICH, Prophetie, bes. S. 9–13.47 ff. Die vorliegenden Texte stellen einen der Angelpunkte für DIETRICHS Feststellung einer prophetisch ausgerichteten dtr. Schicht dar. Neuere Darstellungen sind ihm in der These eines speziellen, von DtrH zu unterscheidenden DtrP nicht mehr gefolgt, jedoch blieb die Zuordnung dieser Textelemente zu einer dtr. Redaktion innerhalb der deutschen Forschung in weiten Kreisen anerkannt. Vgl. etwa neuerdings wieder BECK, Elia, S. 198, der

Bei genauerer Betrachtung muß jedoch eine Tatsache ins Auge fallen: Wenn hier ganz selbstverständlich von „typisch dtr. Wendungen“[374] gesprochen wird, dann zeigt ein Blick auf die Forschung, daß damit nur der Wortgebrauch innerhalb der hier genannten Unheilsweissagungen in I Reg 21,21b.22 und II Reg 9,8 gegen die Dynastie Ahab und die damit eng verwandten Unheilsweissagungen gegen Jerobeam in I Reg 14,10 ff. und gegen Bascha in I Reg 16,3 ff. gemeint sind. Weitere Belege für diese ‚typisch deuteronomistische Terminologie‘ außerhalb dieser Unheilsweissagungen finden sich kaum![375] Das heißt, es liegt eine Reihe von eng miteinander verwandten Weissagungen vor, die das Schicksal einiger der verhaßten Nordreichdynastien miteinander parallelisieren. Es ist fraglich, ob aufgrund von Dtn 32,36 eine Beziehung zu der Theologie des Dtn konstatiert werden kann. Hier wird in letzter Konsequenz dieses Schema von Weissagungen als Mittel einer übergreifenden Komposition *an sich* als dtr. erklärt. Dieses Vorgehen erscheint mit Blick auf seine methodischen Implikationen als problematisch.[376]

Eine endgültige Einordnung der Textelemente soll erst nach der diachronen Analyse von I Reg 21 vorgenommen werden.[377]

In der Literarkritik ist deutlich geworden, daß einerseits die Jonadab-Szene (II Reg 10,15 f.) und die Szene über die Auslöschung des Baalsdienstes (10,18–17) spätere Erweiterungen darstellen, andererseits diese beiden Sze-

---

zwar nicht mehr von einem DtrP ausgeht, dennoch die Verse als dtr. einordnet, und OTTO, Jehu, S. 41f.

[374] BECK, Elia, S. 198.

[375] Der Ausdruck עצור ועזוב בישׂראל findet sich noch in Dtn 32,36 (ohne בישׂראל) und abgewandelt in II Reg 14,26. Der Ausdruck משׁתין בקיר findet sich noch in I Sam 25,22.34 und I Reg 16,11. Vgl. dazu auch SCHMITT, Elisa, S. 20f. Bereits v. RAD (Geschichtstheologie, S. 196) weist auf die „undeuteronomistische, bildergesättigte Redeweise“ dieser Formulierungen hin. Auch DIETRICH (Prophetie, S. 98) selbst hat Schwierigkeiten, den Ausdruck zu erklären und faßt ihn unter den Abschnitt „Unableitbare Wendungen“.

[376] Zwar weist das mehrmalige Vorkommen dieser stereotypen Unheilsweissagungen auf eine redaktionelle *Verwendung* hin. Das heißt aber nicht, daß *alle* diese Unheilsweissagungen tatsächlich auch *redaktionell* sein müssen! So könnte – wenn aufgrund der oben vorgestellten strukturellen Überlegungen – zwar nicht in der vorliegenden Erzählung – doch in der Erzählung von Nabots Weinberg (I Reg 21) die Quelle dieser redaktionellen Unheilsweissagungen vorliegen. Anders gesagt: die Unheilsweissagungen könnten in einer Erzählung fest im Text verankert und dann redaktionell in die anderen Erzählungen nachgetragen worden sein. Vgl. dazu WEIPPERT (Geschichten, S. 127ff.), deren Haltung zu den vorliegenden Versen sich jedoch nur indirekt erschließen läßt: „Die Darstellung des Geschichtsverlaufes der getrennten Reiche in den Königsbüchern ist im Wesentlichen von Unheilsankündigungen bestimmt. Darunter finden sich drei postnarrative, aber vordeuteronomistische Verwerfungsurteile über Jerobeam I., Baesa und Ahab (in 1 Kön. xiv 7, 10–11, xvi 2–4, xxi 21–2,24), die in ihren Basiselementen und deren Abfolge recht stereotyp gestaltet, aber dennoch den drei Propheten Ahija, Jehu und Elia in den Mund gelegt sind. Vorbilder für die drei antidynastischen Sprüche enthalten die Erzählung über Jehus Revolution (2 Kön. ix 7–10, 26, 36–7) und vielleicht auch 1 Kön. xxi 19b, 23. Was sich dort aber narrativ auf einmalige Ereignisse bezieht, greift die Komposition verallgemeinernd zur wiederholten Ereignisdeutung auf.“ Leider wird in diesem Beitrag nicht deutlich, was WEIPPERT unter „Vorbilder“ versteht. Unwahrscheinlich erscheint, daß in den kurzen Texten über Bascha (I Reg 15,33–16,7) oder Jerobeam (I Reg 14,1–20) das Vorbild für die anderen Unheilsweissagungen zu finden ist. Während das Thema der Nichtbestattung mit Blick auf die ausführlich erzählte Nichtbestattung Isebels (und Jorams?) fest verankert ist, findet sich bei den beiden anderen Dynastien hierzu kein Bezugspunkt, vgl. dazu ausführlich unten Kap. V.2.4.2.

[377] Vgl. dazu Kap. V.2.4. und V.3.

nen gerade *nicht* von den Elementen ‚Weissagung und Erfüllung' umgriffen werden. Auch hier kann eine endgültige Entscheidung erst mit Blick auf die anderen Texte vorgenommen werden.[378]

Die Auslöschung der Baalsverehrung wird im heutigen Text in gewissem Sinne durch II Reg 9,22bβ vorbereitet, da hier in einer metaphorischen Redeweise Isebel die Verantwortung für die Verehrung fremder Kulte zugesprochen wird. Allerdings wird bei der Szene von der Auslöschung des Baalsdienstes wiederum keine Beziehung zu Isebel hergestellt. Auch hier kann die literarhistorische Einordnung erst mit Blick auf die Gesamtheit der Überlieferung vorgenommen werden.

Jedoch läßt sich auch an dieser Stelle erneut der sorgfältige Umgang der Redaktoren mit dem ihnen vorliegenden Material aufzeigen. Die Analyse des Grundtextes hat deutlich gemacht, daß dem שׁלום-Motiv eine besondere Bedeutung für die Aussage der Erzählung zukommt. In 10,13 fragen die judäischen Prinzen nach dem שׁלום der Königsmutter, insofern war hier eine Verbindung bereits vorgegeben.[379] Die Redaktoren prägen den ihnen vorliegenden Text mit Hilfe dieses Motivs um. War im Grundtext der Erzählung der שׁלום aufgrund der Taten Ahabs und Isebels fragwürdig geworden, so ist er in den sekundären Erweiterungen nun aufgrund von Isebels *„Hurereien und Zaubereien"* in Frage gestellt. Damit ist nun Isebel verantwortlich für den Tod ihres Sohnes.

Grundsätzlich zeigen die redaktionellen Elemente ein Bemühen, die ambivalente Haltung des Grundtextes zugunsten einer eindeutig positiven Haltung gegenüber Jehu zu verschieben.

V.2 I Reg 21 – Die Erzählung von Nabots Weinberg

V.2.1 Übersetzung und Textkritik

1a Und es geschah nach diesen Ereignissen:[380]
Einen[381] Weinberg besaß Nabot, der Jesreeliter, der sich in Jesreel befand[382],

---

[378] Vgl. dazu Kap. V.3.

[379] Darüber hinaus wird in II Reg 9,25f. die Schuld von Jorams Vater angesprochen; vor dem Hintergrund, daß in seiner Einleitungsformel die Schuld beider Eltern thematisiert wird, verwundert es nicht, daß die Redaktoren hier ebenfalls eine Schuld formulieren.

[380] LXX vertauscht die Kapitel 20 und 21 und stellt so vier der Erzählungen über Elia (I Reg 17–19.21) unmittelbar nebeneinander und kann daher auf den Einleitungssatz verzichten. Die Reihenfolge des MT ist jedoch sowohl mit Blick auf das vorangegangene als auch mit Blick auf das folgende Kapitel eindrücklich verankert: I Reg 20,43a *„und es ging der König von Israel zu seinem Haus, verbittert und zornig, und er kam nach Samaria"* stellt eine Verbindung zu I Reg 21,4a *„und es kam Ahab zu seinem Haus, verbittert und zornig über das Wort"* her; vgl. dazu auch 21,5b „*warum*

b nahe bei dem Palast Ahabs, des Königs von Samaria.
2a Und es redete Ahab zu Nabot folgendermaßen: „Gib mir doch deinen Weinberg, daß er mir als Gemüsegarten diene, da er nahe bei meinem Haus liegt. Und ich will dir an seiner Stelle einen besseren Weinberg geben.
b Wenn es gut ist in deinen Augen, dann will ich dir einen Kaufpreis geben."
3a Da sagte Nabot zu Ahab:
b „Fern sei es mir bei JHWH, daß ich dir den Erbbesitz meiner Väter gebe!"
4a Und es kam Ahab zu seinem Haus, verbittert und zornig über das Wort, das Nabot, der Jesreeliter, zu ihm gesprochen hatte, als er sagte: „Ich werde dir den Erbbesitz meiner Väter nicht geben!"
b Und er legte sich auf sein Lager, und er wandte sein Gesicht ab, und er aß keine Speise.
5a Da kam zu ihm Isebel, seine Frau,
b und sie redete[383] zu ihm: „Warum ist dein Geist verbittert und warum ißt du keine Speise?"
6a Da redete er zu ihr: „Ich habe wiederholt[384] zu Nabot, dem Jesreeliter, gesprochen, und ich sagte zu ihm: ‚Gib mir doch deinen Weinberg für Geld, oder wenn du willst, will ich dir an seiner Stelle einen Weinberg[385] geben.'
b Aber er sagte: ‚Ich werde dir meinen Weinberg nicht geben!'"[386]
7a Und es sagte zu ihm Isebel, seine Frau. „Du, du wirst jetzt Königsherrschaft über Israel ausüben![387]
b Stehe auf, iß Speise und es soll gut sein dein Herz. Ich, ich aber werde dir den Weinberg Nabots des Jesreeliters geben!"
8a Und sie schrieb Briefe im Namen Ahabs, und sie versiegelte sie mit seinem Siegel,
b und sie schickte die Briefe zu den Ältesten und zu den Vornehmen, die mit Nabot in seiner Stadt wohnten[388].

---

ist dein Geist verbittert?". Die beiden Ausdrücke סר וזעף sind innerhalb des MT singulär. Auch die Verbindung zu dem folgenden Kapitel ist deutlich zu erkennen, denn auf die in Kapitel 21 erwähnten Todesankündigungen folgen die Nachrichten über Ahabs Tod in I Reg 22,38.40. Vgl. dazu auch NOTH, Studien, S. 82, Anm. 6 und BOHLEN, Fall, S. 49. Anders TIMM (Dynastie, S. 112) und STIPP (Elischa, S. 432ff.), die die Abfolge der LXX als ursprünglich bewerten.

[381] Die LXX fügt hier εἷς ein, übersetzt „*einen einzigen Weinberg*" und dramatisiert damit die Handlung. BOHLEN (Fall, S. 78) vermutet hier eine „sentimentale" Deutung der LXX.

[382] אשר ביזרעאל bezieht sich auf den Weinberg und ist gerade nicht als Glosse zu verstehen (gegen WÜRTHWEIN, ATD 11,2, S. 245, Anm. 1 und TIMM, Dynastie, S. 120). Vielmehr steht die auffällige Nennung des Ortsnamens an dieser Stelle im Zusammenhang mit dem Leitwortcharakter von Jesreel. Vgl. dazu auch OEMING, Naboth, S. 373.

[383] In V.5.6 wird das Verbum דבר (Pi.) im Sinn von אמר verwendet, vgl. auch BLUM, Nabotüberlieferungen, S. 118, Anm. 42 und ROFÉ (Vineyard, S. 97f.), der hier „not correct Classical Hebrew" (S. 98) konstatiert und darin einen Hinweis auf die späte Abfassungszeit der Erzählung sieht.

[384] Imperfekt der Wiederholung, vgl. GESENIUS/KAUTZSCH, S. 326, § 107b.

[385] LXX außer Lukian fügt noch ἄλλον = *einen anderen Weinberg* ein. Syr und eine Handschrift der Vg. fügen noch ein „*besser*" ein, so daß der Ausdruck hier somit parallel zu V.2 steht. Die Lesart des MT stellt die schwierigere und zugleich die kürzere dar, die Übersetzungen verkennen die prägnante Bedeutung der leichten Veränderungen innerhalb der Wiederholungen.

[386] Die LXX bietet hier die Übersetzung des Begriffs נחלה = κληρονομίαν πατέρων μου.

[387] Mit BLUM, Nabotüberlieferungen, S. 115.

[388] Die LXX in rezensierter Form läßt den Ausdruck אשר בעירו הישבים aus und ist bemüht, Wie-

9a Und sie schrieb in den Briefen folgendermaßen:
b „Ruft ein Fasten aus und laßt Nabot an der Spitze des Volkes sitzen!
10a Und setzt zwei schlechte Männer[389] ihm gegenüber, und sie sollen Zeugnis gegen ihn ablegen mit folgenden Worten: ‚Du hast gelästert gegen Gott und König!'
b Und führt ihn hinaus, und steinigt ihn, und er soll sterben."
11a Und es taten die Männer seiner Stadt, die Ältesten und die Vornehmen, die in seiner Stadt wohnten, wie Isebel zu ihnen gesandt hatte,
b wie geschrieben war in den Briefen, die sie zu ihnen gesandt hatte.
12a Sie haben ein Fasten ausgerufen
b und Nabot an die Spitze des Volkes gesetzt.
13a Und es kamen die beiden schlechten Männer, und sie setzten sich ihm gegenüber[390], und sie legten ihm gegenüber Zeugnis ab, mit folgenden Worten:
„Nabot hat gelästert gegen Gott und König!"
b Und sie brachten ihn hinaus vor die Stadt, und sie steinigten ihn, und er starb.
14a Und sie schickten zu Isebel folgende Botschaft:
b „Es ist gesteinigt worden Nabot, und er starb."
15a Und es geschah, als Isebel hörte, daß Nabot gesteinigt worden und gestorben war,
b daß Isebel[391] zu Ahab sagte: „Stehe auf, nimm den Weinberg Nabots, des Jesreeliters, der sich geweigert hat, ihn dir zu geben für Geld, in Besitz. Fürwahr, Nabot ist nicht mehr lebendig, fürwahr, er ist gestorben."
16a Und es geschah, als Ahab hörte, daß Nabot gestorben war,
b daß Ahab sich aufmachte, um hinabzusteigen zu dem Weinberg Nabots, des Jesreeliters, um in Besitz zu nehmen.
17 Und es geschah das Wort JHWHs zu Elia, dem Tischbiter, folgendermaßen:
18a „Mache dich auf, steige herab, Ahab, dem König von Israel, der in Samaria ist, entgegen,
b siehe, er ist im Weinberg Nabots des Jesreeliters, wohin er hinabgestiegen ist, um in Besitz zu nehmen.
19a Und rede zu ihm folgendes: ‚So hat JHWH gesprochen: Hast du gemordet und auch in Besitz genommen?'
b Und rede zu ihm folgendes: ‚So hat JHWH gesprochen[392]: An dem Ort, an dem die Hunde das Blut Nabots geleckt haben, werden die Hunde auch dein Blut lecken!'"
20a Und es sprach Ahab zu Elia: „Hast du mich gefunden, mein Feind?"

---

derholungen zu vermeiden, vgl. auch V.11a אשר הישבים בעירו. Dabei verkennt sie jedoch die Bedeutung dieser Angaben, s. dazu unten Kap. V.2.3.

[389] Wörtlich: „*Söhne von Schlechtigkeit*".

[390] אנשי הבליעל את־נבות fehlt in der nichtrezensierten LXX und ist als sekundärer Zusatz zu werten.

[391] Die LXX in nichtrezensierter Form und die Vg. lassen den Namen hier aus. Damit wird die häufige Nennung des Namens im MT geglättet.

[392] LXX bietet statt des zweiten Redebefehls διὰ τοῦτο = לכן, Syr läßt diesen Teilvers ganz aus. Auch die Wiederholung der Botenformel wird von einigen Handschriften der LXX ausgelassen. THIEL (Redaktionsarbeit, S. 161) möchte die Lesart des MT mit der Wiederholung von Redebefehl und Botenformel als Dittographie verstehen, anders HENTSCHEL, Elijaerzählungen, S. 110, Anm. 333. Der MT ist jedoch beizubehalten. Die Annahme einer Dittographie erklärt nicht das διὰ τοῦτο in der LXX und es ist wahrscheinlicher, daß die anderen Textzeugen den schwierigen Text des MT zu glätten suchen.

b Und er sprach: „Ich habe (dich) gefunden, weil du dich verkauft hast, das Böse zu tun in den Augen JHWHs.

21a[393] ‚Siehe, ich werde über dich Unheil bringen[394] und hinter dir ausfegen

b und werde von Ahab ausrotten alles, was an die Wand pißt, den Unmündigen und den Mündigen[395] in Israel.

22a Und ich werde mit deinem Haus verfahren wie mit dem Haus Jerobeam, des Sohnes Nebats, und wie mit dem Haus Bascha, des Sohnes Ahijas,

b wegen[396] des Zorns, zu dem du gereizt hast, und weil du Israel zur Sünde verführt hast.'

23a Und auch über Isebel redete JHWH folgendermaßen:

b ‚Die Hunde werden Isebel fressen auf dem Besitzanteil[397] von Jesreel.

24a Wer von Ahab in der Stadt stirbt, den werden die Hunde fressen,

b und wer auf dem Feld stirbt, werden die Vögel des Himmels fressen.'"

25a Es gab niemanden wie Ahab, der sich verkauft hat, das Böse in den Augen JHWHs zu tun,

b weil Isebel, seine Frau, ihn verführt hat.

26a Und er handelte äußerst abscheulich, anderen Göttern nachzulaufen,

b wie es die Amoriter taten, die JHWH vor den Söhnen Israels vertrieben hatte.

27a Und als es geschah, als Ahab diese Worte hörte, zerriß er seine Kleider, legte ein härenes Gewand auf seinen Körper und fastete,

b und er schlief in dem Gewand und er ging trauernd.

28 Und es erging das Wort JHWHs an Elia, den Tischbiter, folgendermaßen:

29a „Hast du gesehen, wie Ahab sich vor mir gedemütigt hat?

b Weil er sich gedemütigt hat vor mir, werde ich das Unheil nicht bringen in seinen Tagen, in den Tagen seines Sohnes werde ich das Unheil über sein Haus bringen!"

V.2.2 Textanalyse und Literarkritik

Die Erzählung I Reg 21 berichtet von der Untat Ahabs und Isebels an Nabot, dem Jesreeliter, von Elias drohender Verkündigung an Ahab und seine Dynastie und von Ahabs Buße aufgrund dieser Verkündigung.

Deutliche Neuansätze innerhalb der Erzählstruktur finden sich jeweils mit V.20b, V.25 und V.27: Im ersten Teil (V.1–20a) dienen kurze, prägnante Dialoge dazu, die Handlung voranzutreiben, ein rascher Wechsel verschiedener Szenen[398] ist dabei das charakteristische Merkmal. Dagegen liegt in V.20b–24 ein längerer Redeteil vor: In einer Rede Elias mit integrierter

---

[393] LXX, allerdings nicht nach den Codices Vaticanus und Alexandrinus, fügt hier die Botenformel ein. Damit wird nachträglich das Problem geglättet, daß die Elia-Rede unmittelbar in die JHWH-Rede einmündet.

[394] Mit Qere und vielen Handschriften ist hier מֵבִיא zu lesen.

[395] Zur Übersetzung dieses Ausdrucks vgl. die Angaben zu II Reg 9,8b in Kap. V.1.2.3.

[396] Dem Vorschlag der BHS folgend.

[397] Nach dem Vorschlag der BHS mit wenigen hebräische Handschriften und Syr, Tg. und Vg., so auch BECK (Elia, S. 50, Anm. 113).

[398] S. unten S. 214f.

JHWH-Rede wird der Dynastie des Ahab der Untergang und Isebel der Tod angekündigt: V.20b beginnt dabei mit einer Rede Elias an Ahab, welche dann unmittelbar (V.21a–24) in eine JHWH-Rede übergeht.[399] Die individuelle Unheilsweissagung gegen Isebel in V.23 wird gesondert eingeführt und unterbricht damit die begründete Unheilsansage[400] gegen das Haus Ahab. Während die Unheilsweissagung gegen Ahab in V.19b durch Elia verkündet worden war, ist dieses Wort gegen Isebel als direkte JHWH-Rede über die Königsgattin gestaltet.[401]

In dem folgenden Abschnitt V.25–26 folgt eine auktoriale, pauschalisierende und resümierende Bewertung Ahabs durch den Erzähler, die über die konkreten Ereignisse hinaus die Handlungen Ahabs kommentiert. Dabei wird ausdrücklich Ahabs Fremdgötterverehrung thematisiert.

Die weitere Schilderung der eigentlichen Handlung folgt ab V.27: Ahabs Reaktion auf die Rede Elias besteht in seiner Demütigung, JHWHs Reaktion auf Ahabs Demütigung besteht darin, das Unheil erst in den Tagen seines Sohnes über das Haus Ahab zu bringen.

Bei dieser ersten Betrachtung des Erzählverlaufes wird deutlich, daß auf das in dem ersten Abschnitt begegnende Thema der Erzählung – die Untat an Nabot – in den darauffolgenden Abschnitten nicht mehr Bezug genommen wird. Zwar wird mit Blick auf Ahabs schuldhaftes Verhalten und mit Blick auf Isebel der Vorwurf der Verführung thematisiert, eine Bezugnahme auf die konkreten Ereignisse um Nabot selbst fehlt aber völlig. Das Opfer der Intrige wird nicht in den Blick genommen,[402] statt dessen das Schicksal des Täters verfolgt. Lediglich in der Unheilsweissagung gegen Isebel (V.23) ist durch das Signalwort „*Jesreel*" eine Beziehung zu dem Vorfall gegeben, jedoch findet sich über diese Verbindung hinaus auch hier keine Konkretisierung.[403]

Während die literarkritische Integrität von V.1aβ[404]–16 nicht bezweifelt werden kann,[405] stellt sich die Sachlage mit Blick auf die folgenden Verse

---

[399] Dabei fällt auf, daß in V.21a.22 Ahab direkt angesprochen ist, während in V.21b in der 3. Person von der Vernichtung seiner Dynastie die Rede ist.

[400] Vgl. auch THIEL, Redaktionsarbeit, S. 160.

[401] TIMM (Dynastie, S. 129) bemerkt, daß diese Unheilsweissagung als direkte Rede *an* Isebel formuliert ist. Dem widerspricht einerseits die Formulierung in der 3. Person, andererseits der auch von ihm selbst angeführte Tatbestand, daß Isebels Gegenwart nicht angedeutet wird.

[402] Es gibt keine Notiz, ob das Recht in irgendeiner Weise wiederhergestellt wird, etwa durch Wiedergutmachung an Nabots Familie.

[403] HENTSCHEL (NEB.AT 10, S. 127) erwägt, ob dieses Wort einmal „die Vergeltung für andere Machenschaften Isebels in Jezreel angesagt hat".

[404] In V.1aα liegt eine sekundäre Überleitung vor, vgl. auch WÜRTHWEIN, ATD 11,2, S.247; BECK, Elia, S. 52, Anm. 118.

[405] So auch nahezu durchgehend die neuere Forschung. Eine Ausname bieten BOHLEN (Fall, S. 61ff., vgl. auch die dort genannte ältere Lit.) und HENTSCHEL (Elijaerzählungen, S. 151). BOHLEN

weitaus schwieriger dar. Ein Blick in die Forschung zeigt eine Fülle von literarkritischen Optionen.

Für NOTH[406] liegt in V.1–19.27–29 der Grundbestand der Naboterzählung, V.21 f.24–26 stellen dtr. Erweiterungen, V.20 und V.23 spätere Zusätze dar. SEEBASS[407] sieht in V.1–20bα.23.27–29a den ältesten Grundstock, in V.20bβ.29b findet er DtrG, in V.21.22.24–26 DtrN bzw. nachdtr. Zusätze.

OEMING[408] sieht in V.1–20a eine literarische Einheit, die überlieferungsgeschichtlich in V.1–16.17–20 aufzuteilen ist. In V.21 ff. liegen verschiedene, vor allem dtr. Anhänge vor. WELTEN[409] versteht V.1aβ–20a als Einheit und datiert die verschiedenen Anhänge in eine sehr viel spätere Zeit. HENTSCHEL[410] sieht in V.19.20abα die früheste Tradition der Ereignisse um Nabot. Diese Tradition sei von einem ersten Bearbeiter in die erste „Offenbarungsszene" V.17–19 eingebettet worden. Auch die zweite „Offenbarungsszene" V.27–29 stamme von diesem Bearbeiter, den HENTSCHEL ungefähr in die Zeit nach der Revolution des Jehu datiert. Das JHWH-Wort in V.29 selbst sei allerdings später nochmals von DtrP überarbeitet worden. In einem weiteren Schritt entstand die Erzählung V.1–16 und konsequenterweise auch die Unheilsweissagung gegen Isebel in V.23. DtrP habe dann schließlich V.20bβ.22b.21.22a.24 zu dem Bestehenden hinzugefügt und DtrN dies noch um V.25 f. erweitert.

WÜRTHWEIN[411] versteht V.1aα–16 als Grundbestand (wobei er V.13aγ für eine Glosse hält), V.17–19a.21.22.24 als Ergänzung eines dynastischen DtrP, ein individuell denkender DtrP habe hier noch V.23 eingefügt. V.20.25.26 stammen von DtrN, V.19b.27–29 sind nachdtr. Nachträge. FRITZ[412] postuliert in V.17 ff. verschiedene dtr. Anhänge, von diesen stellen V.17–19a.20.24 den ältesten Kern, V.27–29 den relativ jüngsten Nachtrag dar. SCHMOLDT[413] sieht in V.1–19aα.21.24 die Grunderzählung, V.20bβ.23 versteht er als dtr., V.19 sei jünger als die Grunderzählung.

Laut BECK[414] besteht der älteste Kern des Kapitels in V.1aβ–16. DtrH habe dann V.17–19.20bβ–24 eingefügt und ebenfalls V.27–29. V.25 f. seien der spätdtr. Redaktion zuzuordnen. OTTO[415] sieht in I Reg 21,1aβ –20bα eine vordtr. Einheit, in der mit

---

möchte neben verschiedenen Pleonasmen in V.8–13 (s. dazu ausführlich unten Kap. V.2.3) auch V.10 literarkritisch ausscheiden. Dieser Vers ist mit Blick auf Isebel von großer Bedeutung, da sie hier die minutiöse Anleitung für das Verfahren gegen Nabot vorgibt. BOHLEN sieht hier eine Dittographie, die eine Verschiebung der Aussage bewirkt: „Aus Briefempfängern, die vom unredlichen Verhalten Isebels keine Ahnung haben können, werden mitwissende Verbündete bei der Durchführung des teuflischen Planes" (S. 68). BOHLEN kann jedoch keine Kohärenzstörungen im Text festmachen und übersieht darüber hinaus, daß שני האנשים בני־בליעל in V.13 determiniert ist. Das aber macht nur Sinn, wenn diese Personengruppe bereits vorgestellt wurde – und das geschieht in V.10, so jetzt auch THIEL, Todesrechtsprozeß, S. 78. Vgl. dazu auch BECK, Elia, S. 62, Anm. 166 und WALSH, Methods, S. 198.

406 Vgl. NOTH, Studien, S. 82f.

407 Vgl. SEEBASS, Fall, S. 482ff.

408 Vgl. OEMING, Naboth, S. 364ff.

409 Vgl. WELTEN, Weinberg, S. 18ff.

410 Vgl. HENTSCHEL, NEB.AT 10, S. 126ff.

411 Vgl. WÜRTHWEIN, ATD 11,2, S. 245ff.

412 Vgl. FRITZ, ZBK.AT 10,1, S. 187ff.

413 Vgl. SCHMOLDT, Botschaft, S. 39ff.

414 Vgl. BECK, Elia, S. 49ff.

415 Vgl. OTTO, Jehu, S. 120ff.

V.17–19a.20abα und V.1aβ–16 zwei Traditionen verschmelzen. In I Reg 21,20aβ–24 liegt eine dtr. Gerichtsrede vor, in V.25 f. ein sekundär-dtr. Nachtrag.

Uneinigkeit besteht also vor allem an drei signifikanten Punkten, an denen grundlegende Entscheidungen für das Verständnis des gesamten Kapitels getroffen werden: Endet der in V.1aβ beginnende Erzählfaden, d. h. die eigentliche Erzählung, bereits nach V.16 oder erst mit V.19 bzw. V.20a oder V.20abα?

Eng verzahnt mit dieser ersten Fragestellung ist die nach der Bestimmung des Alters von V.19b, der Unheilsweissagung gegen Ahab, da es für den Überlieferungsprozeß der Nabotüberlieferung im allgemeinen und für das Anwachsen der Isebelüberlieferung von besonderer Bedeutung ist, ob hier ein altes Prophetenwort, eventuell gar ein „originäres“[416] und von V.1–16 zunächst unabhängiges Eliawort vorliegt oder es sich dabei um junge, vielleicht erst nachdtr.[417] Anhänge handelt. Weiter ist die Stellung von V.27–29 zu dem wie auch immer abzugrenzenden ersten Teil zu klären. Einigkeit herrscht in der Forschung lediglich im Punkt der unzweifelhaft sekundären Stellung von V.21–26.[418]

V.2.2.1 Das Ende der Erzählung

V.1–16, im MT durch eine Setuma von den folgenden Versen abgesetzt, weisen keinerlei Brüche, sondern eine starke Kohärenz auf. Der Text teilt sich in sechs Szenen (V.1aβ–4a; V.4b–7; V.8–10; V.11–14; V.15; V.16)[419], die durch die Wiederaufnahme von Motiven und in besonderer Weise durch Wiederholungen[420] miteinander verbunden sind.

Problematisch erweist sich dabei der Anschluß von V.17–20abα. Elia tritt auf und erhält von JHWH den Auftrag, Ahab das Gericht anzudrohen: V.19aβ bezieht sich dabei in Form einer anklagenden Frage direkt auf die Handlung zurück; das Handeln Ahabs wird als ‚Morden‘ (רצח) in der Begrifflichkeit des Dekalogs[421] charakterisiert. V.19b beinhaltet einen drohenden Verweis auf die Zukunft: *„So hat JHWH gesprochen: An dem Ort, an*

---

[416] THIEL, Art. Elia, RGG⁴ II, S. 1210.

[417] So etwa WÜRTHWEIN, ATD 11,2, S. 252.

[418] Eine Ausnahme bietet STECK (Überlieferung, S. 41ff.), der V.1–16 und V.23 derselben Schicht zurechnet.

[419] Zur Szeneneinteilung s. unten Kap. V.2.3.

[420] Freilich sind innerhalb der klassischen Literarkritik gerade Wiederholungen Ansatzpunkte für literarkritische Optionen. Die Wiederholungen in I Reg 21,1–16 weisen aber nicht auf literarkritische Brüche hin, sondern stellen ein Stilmittel zur Spannungserzeugung dar, das den Blick auf die brisanten Punkte lenkt.

[421] Vgl. WELTEN, Weinberg, S. 26.

dem die Hunde das Blut Nabots geleckt haben, werden die Hunde auch dein Blut lecken.“

Das Zusammentreffen von Ahab und Elia wird auf der Ebene der erzählten Handlung nicht weiter geschildert, es folgt vielmehr eine Gegenfrage Ahabs. Elia antwortet mit dem Beginn der Gerichtsrede, in der das ihm von JHWH Aufgetragene allerdings nicht genannt wird. Dabei wird die Beauftragung an Elia (V.17) durch die sog. ‚*Wortereignisformel*‘[422] eingeleitet.

Zwischen diesen Versen und den vorangegangenen bestehen Disharmonien, so daß im Folgenden inhaltliche Unstimmigkeiten einerseits und Kohärenzsignale andererseits gegeneinander abgewogen werden müssen, um die Stellung der beiden Textteile zueinander zu klären.

Zunächst zu den inhaltlichen Unstimmigkeiten: Ahab, aus den vorherigen Versen hinlänglich bekannt, wird erneut vorgestellt, und zwar jetzt in V.18a als מלך־ישׂראל אשׁר בשׁמרון. Seine Betitelung in I Reg 21,1 lautete dagegen מלך שׁמרון.[423]

---

[422] Vgl. dazu Koch, Formgeschichte, S. 247. Würthwein (ATD 11,2, S. 251) versteht die ‚*Wortereignisformel*‘ als „typisch dtr“ und macht sie damit faktisch zum literarkritischen Argument für eine Abtrennung V.17ff. Vgl. auch ders., Naboth-Novelle, S. 378ff. und Fohrer, Elia, S. 53ff. Nun bestehen jedoch keine zwingenden Gründe, diese Formel als *ausschließlich* dtr. zu verstehen, für älter halten sie etwa Steck, Überlieferung, S. 421, Anm. 1; Hentschel, Elijaerzählungen, S. 51; Otto, Jehu, S. 124. Thiel (BKIX/2, S. 43) nimmt an „daß die Wortereignisformel zu den Spezifika nordisraelitischer Prophetentraditionen zählt“. Abschließend wird sich die Frage nach Alter und Herkunft der ‚*Wortereignisformel*‘ an dieser Stelle nicht klären lassen. Selbst wenn nachgewiesen werden könnte, daß diese Formel ausschließlich auf dtr. Hände zurückzuführen ist, bewiese ihr Vorkommen lediglich eine dtr. Überarbeitung (vgl. dazu Oeming, Naboth, S. 368), nicht aber die dtr. Herkunft des gesamten Abschnittes. Vor diesem Hintergrund wird das Vorkommen der Formel *nicht* als ein literarkritisches Argument herangezogen, die Möglichkeit einer dtr. Bearbeitung bleibt jedoch bestehen. Vgl. zur weiteren Diskussion um die ‚*Wortereignisformel*‘ die Redaktionsgeschichte (Kap. V.2.5).

[423] Otto (Jehu, S. 138, Anm. 91) möchte die Betitelung Ahabs als „Ortsbestimmung im Sinne von ‚der König in Samaria‘ als Gegensatz zu Nabot, ‚dem aus Jesreel‘“ verstanden wissen: „Dann drückt V.1 aus, was in V.18 aufgeschlüsselt ist: Ahab ist der König von Israel (vgl. V.7) in Samaria. Der in 1. Kön 21 geschilderte Konflikt zwischen Ahab und Naboth wäre nach dieser Interpretation auf zwei Ebenen angesiedelt: Vordergründig geht es um den Konflikt zwischen König und Bürger, hintergründig schwingt aber auch der Konflikt zwischen Metropole (Samaria) und Peripherie (Jesreel) mit.“ Leider wird in der Arbeit von Otto nicht deutlich, wo sie diesen Konflikt sieht, und für ihre weitergehenden Schlußfolgerungen finden sich keine Anhaltspunkte im Text. Dennoch sind ihre Beobachtungen beachtenswert, denn bereits die synchrone Analyse konnte zeigen, daß der Vorstellung – und zwar der lokal orientierten Vorstellung – der einzelnen Personen eine gewichtige Bedeutung zukommt. So wäre es durchaus denkbar, daß Ahab abweichend von der sonst üblichen Betitelung als מלך ישׂראל hier wie die Protagonisten Nabot und Elia mit einer betont lokalen Herkunftsangabe vorgestellt wird. Allerdings bleibt dennoch das Problem der *erneuten* Vorstellung in V.18. Ahab ist längst bekannt, und selbst wenn man überlegen könnte, ob er hier noch einmal nachdrücklich als König bezeichnet wird, weil die vorliegende Erzählung vom Mißbrauch der Königsmacht handelt, so erklärt das kaum die umständliche Vorstellung in V.18. Laut Timm (Dynastie, S. 126ff.) stellt diese Betitelung einen Harmonisierungsversuch zwischen der üblichen Benennung des Nordreichkönigs als מלך ישׂראל und dem Titel Ahabs als מלך שׁמרון in V.1–16 dar; vgl. auch bereits Klostermann, Bücher, S. 384. Timm weist V.17ff. einer späteren Redaktion zu, die ein vorgegebenes Prophetenwort in V.19 an die Erzählung anschließt.

Die weiteren Spannungen konzentrieren sich auf die Unheilsweissagung in V.19b, die in verschiedener Hinsicht im Kontrast zum Vorherigen steht: So wird dezidiert davon gesprochen, daß die Hunde das Blut Nabots geleckt haben. Davon ist in der so durchgeformten Erzählung keine Rede.[424] Elia droht allein Ahab und nicht auch Isebel Vergeltung für das begangene Unrecht an.[425] Auch wenn in V.1–16 Isebel nicht die alleinige Schuld zugewiesen wird,[426] so kann von einer Alleinschuld Ahabs umgekehrt auch nicht gesprochen werden und es liegt damit eine Spannung vor.[427] Während in V.1aβ–16 pointiert Jesreel den Ort der Handlungen markiert, so V.1(2x).4.6.15.16[428] mit Verstärkung durch עירו in V.8.11(2x).13, wird hier nur allgemein von einem Ort (מקום) gesprochen, an dem sich das Schicksal Ahabs erfüllen soll.[429]

Zu diesen Differenzen tritt die *strukturbezogene Beobachtung*, daß mit V.16 ein Abschluß zu erkennen ist: Die Perikope beginnt nach kurzer Einleitung mit dem Wunsch des Königs, den Weinberg zu besitzen (V.2a) und endet mit der beginnenden Realisierung dieses Wunsches. „Mit der Inbesitznahme [...] des Weinberges durch Ahab, den Nabot zu tauschen oder zu verkaufen verweigerte, kommt die am Anfang der Erzählung aufgezeigte Situation zu einer Lösung. Die Weigerung Nabots ist annulliert; der Triumph des Unrechtes über das Recht manifest."[430] So schließt der in V.2 eröffnete Spannungsbogen mit V.16.[431]

---

424 Dabei ist es müßig, darüber zu spekulieren, ob nun bei einer Steinigung viel Blut fließt oder nicht, vgl. dazu TIMM, Dynastie, S. 128 und OTTO, Jehu, S. 139, Anm. 91. Die Erzählung berichtet davon nichts.

425 Eine Unheilsweissagung gegen Isebel findet sich in I Reg 21,23, es steht aber in keinem Zusammenhang zu V.1–20, s. dazu unten Kap. V.2.4.2.

426 Vgl. dazu ausführlich Kap. V.2.3.

427 Allerdings muß hier beachtet werden, daß sich Elia und Ahab und nicht Elia und Isebel treffen.

428 Anders TIMM (Dynastie, S. 119), der einerseits in V.1a אשר ביזרעאל als eine Glosse sieht, andererseits die Bezeichnung Nabots als einen *Jesreeliter* nur dann für sinnvoll erachtet, wenn Nabot gerade *nicht* in Jesreel wohnt. Dabei verweist er auf Jeremia, der nach Jer 32 Besitzverpflichtungen in Anatot gehabt habe. „Könnte nicht auch Naboth in oder bei Samaria ein Landstück gehabt haben, das ihm vielleicht über seine Frau zugekommen war?". Diese Konstruktion erscheint nicht sinnvoller als die, daß ein Jesreeliter Landbesitz gerade in Jesreel hat, da die Exegese von II Reg 9.10 gezeigt hat, daß einerseits Jesreel ein Signalwort innerhalb der Erzählung von der Königswerdung Jehus darstellt, dessen auffallend häufige Nennung auch hier weit über eine bloße Ortsangabe hinausgeht (vgl. dazu Kap. V.1.3), andererseits gerade die Bezeichnung Nabots als Jesreeliter in I Reg 9,21 und V.25 die Verbindung zu dem Nabotvorfall darstellt und gerade *keinen* Widerspruch zu der Lokalisierung der Nabotereignisse in Jesreel beinhaltet. Das eine ist vielmehr die Voraussetzung des anderen.

429 Als nachdtr. Redaktoren die Erzählung I Reg 22 einfügen und auf Ahab beziehen, wird in I Reg 22,38 eine Erfüllung zu dem Prophetenwort konstruiert und das Geschehen nach Samaria verlagert.

430 TIMM, Dynastie, S. 116.

431 SCHMOLDT (Botschaft, S. 42) sieht sich aufgrund der Exegesen von WÜRTHWEIN, BOHLEN und TIMM zu der Frage herausgefordert, „ob im AT eine Erzählung denkbar ist, die ein ungeahndetes

Im Gegenzug dazu stellt sich mit Blick auf die *sprachliche Gestaltung* von V.15.16 allerdings die Frage, inwieweit die Verse überhaupt den Schluß einer Erzählung bilden können. Zweimal begegnet hier der Ausdruck קום: in V.15 als ermutigende Aufforderung in Verbindung mit dem Imperativ רש und in V.16 im Sinne von ‚sich in Bewegung setzen' in Verbindung mit dem finalen Infinitiv לרדת.[432] In diesen Formulierungen zeigt sich keine abschließende Tendenz, sondern die Wortfolge steigert beim Lesenden/Hörenden, der das Unrechtsgeschehen an Nabot verfolgt hat, die Spannung, ob das böse Spiel auch ein böses Ende nehmen wird. „Es erscheint doch sehr unwahrscheinlich, daß eine solche Bewegung, wie sie mit קום eingeleitet ist, mit einer doppelten Erklärung über das, was noch zu tun beabsichtigt ist, den Schluß einer Erzählung darstellen kann."[433] Auch zeigt eine Untersuchung der zentralen Begriffe Kohärenzsignale, die eher auf eine literarische Einheit von V.1–20abα hinweisen.[434] Die durch Wiederholungen und Wiederaufnahmen einzelner Motive gekennzeichnete Struktur der Perikope V.1aβ–16 läßt sich in V.17–20abα, die dann die fünfte Szene bilden, nahtlos fortführen. Ahab ist die verbindende Person zwischen den letzten beiden Szenen. Die Handlung wird in gleicher Weise durch Wiederholungen parallel gestaltet und miteinander verknüpft wie in den Versen zuvor, und zwar durch die oben genannten Verben ירד und ירש.[435] Der Aufforderung Isebels an ihren Mann in V.15b, den Weinberg in Besitz zu nehmen, entspricht in V.16 die Ausführung dieser Aufforderung, indem *„Ahab sich aufmacht (קום) […], um in Besitz zu nehmen."* Parallel dazu erhält dann in V.18b Elia den Hinweis von JHWH: *„Siehe, er ist im Weinberg (…) um in Besitz zu nehmen"* und den Auftrag, Ahab zu fragen (V.19a): *„Hast du gemordet und auch in Besitz genommen?"* Der Notiz in V.16b, daß Ahab sich aufmacht, um hinabzusteigen, entspricht die Weisung JHWHs an Elia in V.18a. Die Handlungen der beiden Akteure bzw. die Aufforderungen an sie werden mit den gleichen Worten geschildert, damit zum einen klar wird, wie sehr diese beiden Vorgänge aufeinander be-

---

Verbrechen lediglich konstatiert. Da man alttestamentliche Parallelen bei den drei Autoren nicht findet und m. E. auch sonst nicht finden wird, darf man weiterhin davon ausgehen, daß die Naboth-Erzählung niemals mit V.16 endete, sondern eine Fortsetzung hat." Ähnlich auch THIEL, Todesrechtsprozeß, S. 74. Mit Blick auf eine solche Argumentation stellt sich aber die Frage, wie schwer das Argument der Analogielosigkeit tatsächlich wiegen kann. Darüber hinaus besteht die Botschaft der Erzählung gerade darin, daß sie zum einen nicht nur König und Königin, sondern auch das Versagen der Rechtsgemeinde anklagt, als auch in einen „unausgesprochenen Adhortativ" (LANGE, Gleichniserzählung, S. 35) einmündet.

[432] Vgl. OEMING, Naboth, S. 365.

[433] OEMING, Naboth, S. 365.

[434] Für diese literarische Einheit plädiert auch OEMING, Naboth, S. 365ff. WELTEN (Weinberg S. 21ff.) geht noch weiter und begreift den Text auch form- und überlieferungsgeschichtlich als Einheit. Vgl. auch SEEBASS, Fall, S. 474ff. und SCHMOLDT, Botschaft, S. 39ff.

[435] Vgl. WELTEN, Weinberg, S. 26 und OTTO, Jehu, S. 141.

zogen sind, und zum anderen die Dramatik auf ein Aufeinandertreffen zuläuft.

Die Betrachtung der V.17–20abα im Zusammenhang mit V.1aβ–16 zeigt also inhaltliche Spannungen einerseits aber auch deutliche Kohärenzsignale andererseits. Um beiden Beobachtungen gerecht zu werden, legt sich eine überlieferungsgeschichtliche[436] Lösung nahe: Die V.1aβ–20abα stellen eine *literarische* Einheit dar, innerhalb der sich *überlieferungsgeschichtlich* gesehen verschiedene Elemente finden. Nur diese Lösung bietet eine Erklärung für die Spannung einerseits und die verbindende Struktur andererseits.

Angesichts dieses Tatbestandes sind zwei überlieferungsgeschichtliche Modelle vorstellbar: So ist etwa denkbar, daß dem Verfasser von V.1aβ–20abα die Unheilsweissagung in V.19b vorlag und er unter Einbeziehung dieser Unheilsweissagung V.1aβ–20a verfaßte und mit Blick auf Isebel nach seinem eigenen Interesse gestaltete, ein Interesse, daß sich nicht unmittelbar mit der Unheilsweissagung deckte.[437] Die Schuld wird von Ahab teilweise[438] auf Isebel übertragen, das Geschehen ausdrücklich in Jesreel lokalisiert. Wenn aber V.19b die eigentliche Keimzelle der Überlieferung in V.1aβ–20abα darstellt, dann erstaunt die erneute Vorstellung Ahabs als König von Israel, der in Samaria ist, die Nichterwähnung der Hunde und vor allem, daß das unvermittelte Auftreten Elias in keiner Weise vorbereitet wird, sondern sich gerade gegenteilig dazu der erste Spannungsbogen mit V.16 schließt. Angesichts dieses Tatbestandes ist die Annahme wahrscheinlicher, daß dem Verfasser von V.1–20abα sowohl V.1aβ–16 als auch V.19b vorlagen, und er dann eine literarische Einheit schuf.[439] Dabei ist zu berücksichtigen, daß nur

---

436 Der Begriff ‚Überlieferungsgeschichte' wird unterschiedlich gefüllt. Bei dem hier vorliegenden Verständnis bedeutet ‚überlieferungsgeschichtliche Lösung', daß man auf der Ebene der Literarkritik keine Abtrennung vornehmen kann, ohne daß damit darüber geurteilt wird, ob hier schriftliche oder mündliche Quellen zu einer literarischen Einheit zusammengefaßt wurden.

437 THIEL (Todesrechtsprozeß, S. 75) nimmt für V.1–20 eine literarische Einheit an, sieht aber ebenfalls eine „fehlende Balance" zwischen V.1–16 und V.17–20. „Die Haupttäterin ist Isebel, aber das Gerichtswort in V.19 ergeht über Ahab. Der Verfasser des Textes hatte anscheinend kein Prophetenwort über Isebel zur Verfügung. So war nur Ahab vom angekündigten Gottesgericht betroffen [...]. Aber die eigentliche Täterin, Isebel, ging bei der Strafe leer aus. Dem wurde später durch die Einsetzung eines – wohl anonym überlieferten – Prophetenwortes über Isebel (V.23) abgeholfen."

438 THIEL (Todesrechtsprozeß, S. 75) pauschalisiert jedoch zu stark, wenn er Ahab totale Passivität unterstellt.

439 So jetzt auch OTTO, Jehu, S.142. OTTO spricht mit Blick auf I Reg 21,1aβ–20bα von einer ‚literarischen Einheit', sieht aber in V.19bβγ ein altes Prophetenwort, das durch V.17–19a.20abα eingekleidet und dann mit der „andersartigen, 1. Kön 21, 1aβ–16 zugrundeliegenden Tradition über den Justizmord an Naboth zu einer Erzählung" verschmolzen wurde (S. 142). Wiederholt ist in der Forschung auch eine redaktionsgeschichtliche Lösung vorgeschlagen worden in dem Sinne, daß ein Redaktor V.17–20 frei oder unter Verwendung von Vorlagen an V.1–16 angeschlossen hat, (vgl. den Forschungsüberblick Kap. V.2.2). Der jeweilige Redaktor hätte dann die ihm vorliegende Perikope in seinem Sinne akzentuieren bzw. ihm vorliegendes Material, etwa das Prophetenwort in V.19b, anfügen und einarbeiten können. Diese Lösung muß aber als eine theoretische betrachtet werden, denn

theoretisch geklärt werden kann, inwieweit der Gestalter der literarischen Einheit V.1aβ–20abα in die ihm vorgegebenen Überlieferungen eingegriffen hat, ob etwa bei V.1aβ–16 ein Schluß gestrichen wurde etc. Die vorliegende Gestalt von V.1–16 in ihrer eindrucksvollen Komposition läßt aber vermuten, daß hier eine schriftliche[440] Überlieferung vorlag, in die der Verfasser von V.1–20abα kaum[441] eingegriffen hat.[442]

Innerhalb V.17–20abα spricht besonders die Funktion von V.18b dafür, daß die Gestaltung von V.17–20a um den Kern in V.19b und die Zuordnung dieser Unheilsweissagung hin auf Elia geschah. Anders ausgedrückt: Es lag eine Unheilsweissagung vor und diese Unheilsweissagung war oder wurde Elia zugeordnet. Ebenfalls vorhanden war die schriftliche Überlieferung in V.1aβ–16, in Anlehnung an diese wurde dann V.1aβ–20abα gestaltet. V.19b stellt den ältesten Teil der Überlieferung dar; das doppelte Vorkommen von Redebefehl und Botenformel macht deutlich, daß ein sekundärer Anschluß vorliegt. V.19a bindet die Unheilsweissagung sekundär ein.[443] Die Erzähleinheit schließt also mit der Antwort Elias auf die Frage Ahabs.[444]

Inwieweit hier ein älterer Schluß weggebrochen ist, kann offenbleiben. Die Annahme eines solchen Schlusses ist jedoch m.E. nicht notwendig, es könnte mit der Frage Elias an Ahab durchaus der ursprüngliche Schluß vorliegen. Hier wird Hoffnung geweckt, weil die vorher aufgebaute Frage nach dem Ende des bösen Spiels insofern nicht enttäuscht wird, da Ahab von Elia in dem Moment gestört wird, als er den Weinberg in Besitz nimmt (לרשׁתו).[445] „Er, der nicht bei seinem Tun angesprochen werden wollte, wird doch gefunden und – sozusagen in letzter Minute – überführt: Der Erfolg der bösen Tat wird verhindert.“[446]

---

die aufgezeigten Kohärenzen zwischen den beiden Teilen lassen methodisch keine Abtrennung auf literarischer Ebene zu.

[440] Diese Annahme läßt die vorgestellte Definition von Überlieferungsgeschichte zu. Zu fragen ist allerdings, ob dann nicht wiederum von einer redaktionsgeschichtlichen Lösung ausgegangen werden muß. Zweierlei spricht jedoch dagegen: Zum einen geht das Konzept der Redaktionsgeschichte immanent davon aus, daß an etwas Älteres etwas Jüngeres angefügt wird. Solch eine vorschnelle Beurteilung soll hier vermieden werden. Wie oben dargelegt, muß ja an dieser Stelle davon ausgegangen werden, daß es zu unterscheidende Traditionen sind, die hier vorlagen. Zum anderen ist aus Gründen der methodischen Präzision daran festzuhalten, daß die Redaktionsgeschichte eine Umkehrung der Literarkritik dargestellt (vgl. nach wie vor maßgeblich STECK, Exegese, S. 81). Auf der litarischen Ebene war jedoch gerade keine Abgrenzung vorgenommen worden.

[441] Vielleicht waren die Infintive in V.16 ursprünglich finite Verbformen („*Ahab machte sich auf, stieg hinab und nahm in Besitz*“), doch das muß eine Hypothese bleiben. Vgl. dazu auch OEMING, Naboth, S. 365.

[442] Vor diesem Hintergrund ist es zulässig bzw. geboten, V.1–16 in der folgenden Analyse für sich zu interpretieren, gegen BLUM, Nabotüberlieferungen, S. 116, Anm. 27.

[443] Damit entsteht jetzt die Form des Gerichtswortes an den Einzelnen, vgl. auch WESTERMANN, Grundformen, S. 93ff. Diese Form ist jedoch sekundär.

[444] Anders WELTEN (Weinberg S. 24ff.), der die Erzählung mit der Frage Ahabs enden läßt. BECK (Elia, S. 55ff.) ordnet V.20abα als sekundär ein.

[445] Vgl. dazu auch OTTO, Jehu, S. 140f.

[446] OTTO, Jehu, S. 140.

V.2.2.2 Die Unheilsweissagungen gegen Ahab, Isebel und die omridische Dynastie (21,20bβ–24)

In V.20bβ–24 ändert sich der Erzählstil auf eine auffallende Weise. Die sorgfältig konzipierte Erzählung geht in einen Redeteil über, in dem erst Ahab selbst (V.20bβ.21a), dann seiner Dynastie (V.21b.22a.24) und Isebel (V.23) der Tod angekündigt wird. Dabei geht die Rede Elias (V.20b) unmittelbar in eine Rede JHWHs (V.21a–24) über.[447] Die Unheilsweissagung gegen Isebel (V.23) wird dabei gesondert eingeführt.

Auch inhaltlich besteht keine Kontinuität. Wie in den nachfolgenden Versen wird der Mord an Nabot nicht mehr thematisiert, sondern das Schicksal Ahabs und seiner Dynastie ins Auge gefaßt. Lediglich im Wort gegen Isebel ist durch das Signalwort „*Jesreel*" eine Beziehung zu dem vorher geschilderten Vorfall gegeben, jedoch findet sich keine Konkretisierung.

In V.20bβ wird wie im dtr. Rahmenschema (I Reg 16,30a) von dem „*Bösen in den Augen JHWHs*" gesprochen, das Ahab getan haben soll. Eine ähnliche Formulierung findet sich nahezu durchgängig in den dtr. Beurteilungen der Nordreichkönige.[448] In I Reg 21,21b.22a.23 finden sich auch leicht variiert die Formulierungen von II Reg 9,8b.9.10, und die Verse weisen zudem deutliche Parallelen zu I Reg 14,10f. und I Reg 16,3f. auf.

Bei der Analyse von II Reg 9.10 war einerseits herausgestellt worden, daß in diesen Versen gerade keine ‚typisch dtr.' Terminologie zu finden ist.[449] Andererseits war betont worden, daß die zweifelsfrei bestehende Abhängigkeit zwischen diesen Versen nicht axiomatisch und automatisch zu dem Schluß führen kann, daß diese Worte in ihrer Gesamtheit redaktionell sind. Jedoch wird man auch in dem vorliegenden Kapitel nicht den ursprünglichen Ort der Unheilsweissagungen finden können, die Veränderungen im Stil und die andere Thematik sprechen dagegen.

Die Einleitung der Unheilsweissagungen in V.20bβ weist zwar dtr. Terminologie auf, aber dennoch könnten in V.21b–24 mit dem Wechsel von direkter Anrede zu einer Rede über den Omridenherrscher ältere Traditionen vorliegen.

V.2.2.3 Die auktorialen Äußerungen (21,25f.)

In V.25f. wird in auktorialer Perspektive zunächst Ahab als einzigartig böser Herrscher beurteilt und die Rolle Isebels als Königsgattin ins Auge gefaßt: Sie ist diejenige, die ihren Mann verführt. Ahab war der böseste aller Könige, *weil* Isebel ihn verführt hat. Einerseits wird damit wie in der Erzählung

---

447 Vgl. die Textkritik Kap. V.2.1.

448 Vgl. dazu WEIPPERT, Beurteilungen, S. 308ff.

449 Vgl. dazu oben Kap. V.1.2.3.

V.1–16(–20abα) das Verhältnis der beiden Ehepartner beleuchtet, und Isebel wird wie in I Reg 21,5.7 als Ahabs Frau tituliert. Andererseits wird auch in diesen Versen auf die Erzählung von Nabots Weinberg keinerlei Bezug genommen, sondern es werden kultische Belange thematisiert.[450]

Die auktoriale Äußerung unterbricht dabei den Erzählverlauf, da sie zwischen der Rede Elias und der Reaktion Ahabs auf die Rede steht, und ist literarisch sekundär.[451] Durch die Terminologie התמכר(ך) לעשות הרע בעיני יהוה wird eine Verbindung zwischen V.26a und V.20bβ sowie zu den Beurteilungen über die anderen Nordreichkönige[452] hergestellt.

V.2.2.4 Die Reue Ahabs (21,27–29)

In den letzten Versen des Kapitels nimmt das Geschehen eine Wendung: Ahab reagiert auf die Anklage des Tischbiters mit einem Trauer- und Bußritus (V.27). Daraufhin teilt JHWH Elia mit, daß er die vorher angekündigte Strafe für Ahab und sein Haus erst in den Tagen seines Sohnes vollziehen wird. Bleibt das Haus Ahab somit von der Vernichtung nicht verschont, so doch der König selbst.

Da V.20bβ–26 als sekundär erkannt worden sind, stellt sich die Frage nach der Beziehung zu dem ersten Teil der Erzählung V.1aβ–20bα. Die Buße Ahabs erscheint nun unvermittelt auf die Antwort Elias in V.20bα.[453] Außerdem fällt auch hier erneut auf, daß auf die Untat an Nabot nicht Bezug genommen, sondern das Schicksal des Täters verfolgt wird. Statt dessen wird durch die Formulierung „*Unheil bringen*" eine Beziehung zu V.21a hergestellt. Eine Entscheidung über die literarische Einordnung dieser Verse kann nur mit Blick auf die Gesamtheit der Überlieferung getroffen werden.[454] Erst wenn die Unheilsweissagungen in I Reg 21,20bβ–24 und die Erzählung in V.1aβ–20a literarisch eingeordnet sind, kann eine Datierung vorgenommen werden.

---

450 s. auch OTTO, Jehu, S. 136, Anm. 84.

451 So auch durchgehend die Forschung, vgl. WÜRTHWEIN, ATD 11,2, S. 252; HENTSCHEL, Elijaerzählungen, S. 15; THIEL, Redaktionsarbeit, S. 160; BECK, Elia, S. 51.

452 s. ausführlich unten Kap. V.2.5.

453 Allerdings war oben dargelegt worden, daß bei der Erzählung eventuell der Schluß weggebrochen sein könnte.

454 Die Aufschiebung der Strafe durch JHWH steht in Spannung zum unfriedlichen Tod Ahabs, wie er in I Reg 22,38 ff. geschildert wird. Auch diese Problematik muß die Datierung ins Auge fassen.

V.2.3 Analyse der Erzählung I Reg 21,1–16[455]

Die synchrone Analyse[456] konnte herausstellen, daß in der Erzählung[457] von Nabots Weinberg – anders als in den Kapiteln I Reg 17 und 18 – Isebel in der Rolle der Ehefrau Ahabs auftritt und agiert. Nur hier wird sie neben der summierenden Bemerkung in I Reg 21,25 in den ersten beiden Szenen der Erzählung auch tatsächlich als Ahabs Ehefrau bezeichnet (I Reg 21,5.7).

Es sind unterschiedliche Möglichkeiten denkbar, die vorliegende Erzählung in Szenen einzuteilen, je nachdem, welche Strukturmerkmale als besonders wichtig erachtet werden. Die folgende Szeneneinteilung schließt sich in weiten Teilen den Überlegungen zur „Stilistic Analysis" von WALSH an.[458] Die von WALSH herausgearbeitete und als ‚chiastisch'[459] bezeichnete Struktur der Geschichte, die mit dem Weinberg als Objekt des königlichen Wunsches beginnt und mit der Realisierung des Wunsches endet, entspricht, wie oben dargelegt, dem Verlauf der Erzählung auf das genaueste.[460] Darüber hinaus hat WALSH in dieser Szeneneinteilung in Ansätzen auch die Unterscheidung zwischen erzählter Rede und erzählter Handlung aufgenommen und das Prinzip des Ortswechsels beachtet. Da die Erzählung durch auffallend viele lokale Angaben geprägt ist, kann hier ein wichtiges Strukturmerkmal erkannt werden.[461]

---

455 Bei der Analyse der vorliegenden Erzählung ist zu berücksichtigen, daß nicht eindeutig geklärt werden kann, inwieweit der Gestalter der literarischen Einheit von V.1–20abα in die ihm vorgegebene Überlieferung eingegriffen hat. Damit steht die Analyse unter einem gewissen methodischen Vorbehalt.

456 Vgl. dazu Kap. II, bes. II.3.3 und II.3.9.

457 Eine nähere Formbestimmung des vorliegenden Textes trägt m. E. wenig zur weiteren Erhellung bei. Verbreitet ist die Charakterisierung als „Novelle", vgl. etwa WÜRTHWEIN, Naboth-Novelle, S. 375; WELTEN, Weinberg, S. 27; BALTZER, Weinberg, S. 76ff. und OEMING, Naboth, S. 379.

458 WALSH stellt in seinem Aufsatz „Methods and Meanings: Multiple Studies of I Kings 21" verschiedene Möglichkeiten der synchronen Analyse vor. Neben der hier rezipierten „Stilistic Analysis" führt er eine von ihm als „Syntagmatic" bezeichnete Untersuchung und eine weitere von ihm als „Paradigmatic" bezeichnete Analyse vor.

459 Vgl. WALSH, Methods, S. 194.

460 In der synchronen Analyse (Kap. II.3.3) war herausgestellt worden, daß die Erzählung V.1–16 einem pyramidalen Schema entspricht. Auf die Exposition (Nabot besitzt einen Weinberg) folgt das Problem (Ahab möchte diesen Weinberg besitzen), das im Verlauf der Erzählung (Isebel startet eine Intrige) dann zu einer Lösung gelangt.

461 WÜRTHWEIN (ATD 11,2, S. 248ff.) teilt die Erzählung in die Szenen V.1aβ–4; V.5–7; V.8–13 und V.14–16 ein, macht aber keine Aussage zu seinen Kriterien für diese Einteilung. Er erwähnt allerdings, daß in den einzelnen Szenen „jeweils zwei Handlungsträger" (S. 248) begegnen, so daß vermutet werden kann, daß das Prinzip der szenischen Zweiheit maßgeblich für seine Einteilung gewesen ist. Dabei übersieht er jedoch, daß in der nach seiner Einteilung dritten Szene eine Aufteilung auf zwei Handlungsträger kaum möglich ist. WELTEN (Weinberg, S. 22ff.) nimmt eine Einteilung in die Szenen V.1–4; V.5–9.(10); V.11–16 und V.17–20a vor. Eine weitere Einteilung findet sich bei ROFÉ, Vineyard, S. 90f.

Allerdings muß in der Beurteilung der Einteilung WALSHS darauf hingewiesen werden, daß er mit Blick auf das gesamte Kapitel streng zwischen den beiden Abschnitten V.1–16 und V.17–29 unterscheidet. Auch im zweiten Teil erkennt WALSH eine ‚chiastische' Struktur. In der Literarkritik war darauf hingewiesen worden, daß es zwischen den letzten Versen der Erzählung und den V.17–20 durchaus verbindende Strukturen gibt, die z. T. auch von WALSH erkannt werden.[462] Es wird in der Darstellung WALSHS nicht erkennbar, warum er so deutlich trennt, es sei denn, die doppelte chiastische Struktur ist das eigentliche Trennungsmerkmal und wird selbst zum literarkritischen Kriterium.

Für die vorliegende Erzählung ergibt sich folgende Szeneneinteilung:

Szene A: V.1aβ–4a[463]
Ort: unspezifisch, wahrscheinlich Nabots Weinberg[464]
Aktanten: Nabot und Ahab
Ebenen: überwiegend erzählte Rede (V.2.3)[465], wenig erzählte Handlung (V.1)
Thema: Ahab gelingt es nicht, von Nabot dessen נחלה zu erwerben[466]

Szene B: V.4b–7
Ort: Ahabs Zimmer
Aktanten: Ahab und Isebel (Nabot wird erwähnt)
Ebenen: mehr erzählte Rede (V.5b.6.7) als erzählte Handlung (V.4b.5a.)
Thema: Isebel verspricht, Ahab den *Weinberg* zu beschaffen

Szene C: V.8–10
Ort: unspezifisch
Aktanten: Isebel (die Ältesten und Vornehmen, die falschen Zeugen sowie Nabot werden erwähnt)
Ebenen: erzählte Handlung (V.8.9a) und erzählte Rede (V.9b.10)[467]
Thema: Die Verschwörung wird geplant

Szene C*: V.11–14
Ort: Jesreel (die Stadt Nabots)
Aktanten: die Ältesten und Vornehmen, die falschen Zeugen und Nabot (Isebel wird erwähnt)

---

462 Vgl. WALSH, Methods, S. 197.

463 Abweichend von WALSH wird V.1aα aus der Erzählung herausgenommen, da es sich hier um eine auktoriale Äußerung handelt. V.1b–16 befinden sich dagegen durchgehend auf der Ebene der erzählten Handlung und der erzählten Rede.

464 Diese Unschärfe in der Lokalisierung wird von Walsh (Methods, S.194f.) selbst nicht benannt.

465 Der besseren Lesbarkeit wegen wird hier nicht zwischen den Redeeinleitungen und der eigentlichen Rede differenziert.

466 WALSH (Methods, S. 195) differenziert hier nicht zwischen Weinberg und נחלה. Da diese Differenzierung für die Interpretation der Erzählung wichtig ist, wird sie in den Szenenüberblick aufgenommen.

467 Die Briefe werden auf der Ebene der erzählten Rede eingeordnet.

Ebenen: mehr erzählte Handlung (V.11.12.13aα.b.14a) als erzählte Rede (V.13aβ.14b)
Thema: Die Verschwörung wird ausgeführt

Szene B: V.15*
Ort: Ahabs Zimmer
Aktanten: Isebel und Ahab (Nabot wird erwähnt)
Ebenen: erzählte Handlung (V.15a) und erzählte Rede (V.15b)
Thema: Isebel hält ihr Versprechen

Szene A: V.16*
Ort: Nabots Weinberg
Aktanten: Ahab (Nabot wird erwähnt)
Ebene: erzählte Handlung
Thema: Ahab nimmt den Weinberg in Besitz (V.16)

Die erzählte Rede nimmt einen großen Raum in der Erzählung ein, dabei gehen die Anstöße zur Handlung viermal von Isebel (V.7[2x].9.15) und lediglich einmal von Ahab (V.2) aus. In den beiden mittleren Szenen dominiert die erzählte Handlung. Die einzelnen Szenen sind durch die Wiederaufnahme von Satzteilen oder einzelner Begriffe untereinander verknüpft und strukturiert. Insbesondere die Variationen in diesen Wiederaufnahmen weisen dabei auf die Elemente hin, die die Dramatik des Textes bestimmen.[468]

Die Geschichte in V.1–16 handelt von einem Weinberg und damit von einem kostbaren Stück Land, das der König nicht allein seinem eigenen Besitz zuschlagen, sondern dem er auch eine – vielleicht weniger wertvolle – Bestimmung als Gemüsegarten zueignen möchte.[469]

Die Handlung nimmt ihren entscheidenden Verlauf in der zweiten Szene (V.4b–7). In V.7 äußert Isebel: *„Du, du wirst jetzt Königsherrschaft über Israel ausüben! (...) Ich, ich aber werde dir den Weinberg Nabots des Jesreeliters geben!“* Dieser Vers sticht aufgrund der Assonanz (עתה/אתה) hervor,[470] an diesem Punkt nimmt das Verhängnis für Nabot seinen Lauf: Isebel startet die Intrige, die Nabot zu Tode und seinen Besitz in die Hand des Königs bringt. Ab diesem Scheitelpunkt übernimmt es die Königsgattin, die Handlung voranzutreiben, Ahab führt lediglich in der vorletzten Szene aus, wozu sie ihn anweist. Auf den ersten Blick scheint die Schuld in der Erzählung damit eindeutig verteilt zu sein: Isebel ist verantwortlich für den Justizmord an

---

[468] S. WELTEN, Weinberg, S. 25ff.

[469] So APPLER (Queen, S. 61), die mit Verweis auf BOROWSKI (Agriculture, S. 110) darauf aufmerksam macht, daß guter Wein erst von Weinstöcken gewonnen werden konnte, die mindestens drei bis vier Jahre alt waren.

[470] WILLIAMSON (Jezreel, S. 86) sieht hier Isebel als Ausländerin dargestellt, die des guten Hebräisch nicht mächtig sei.

Nabot, Ahab wäscht seine Hände zwar nicht in Unschuld, kann aber im wesentlichen nur dafür verantwortlich gemacht werden, daß er das Unrecht nicht wahrnimmt und nicht nach dem Woher des Weinberges fragt. Die Ältesten und Vornehmen der Stadt spielen ihren eigenen Part in dem schlechten Spiel. Eine genauere Betrachtung des Textes läßt jedoch in diesem vorschnellen Urteil zögern, und die Frage der Schuldverteilung innerhalb der Erzählung erweist sich als äußerst diffizil:

Ahab bittet Nabot in der ersten Szene, ihm seinen Weinberg zu verkaufen. Er begründet diese Bitte (*„da er nahe bei meinem Haus liegt“* [V.2a]) und bietet dem Jesreeliter entweder als Tausch einen besseren Weinberg oder aber Geld.[471] Nabot jedoch weigert sich und weist in einem Schwursatz darauf hin, daß er das Erbe seiner Väter (נחלת אבתי) nicht verkaufen will. Der Weinberg stellt in den Augen der beiden Protagonisten zunächst etwas Unterschiedliches dar; der König bittet um einen Weinberg, Nabot weist darauf hin, daß es sich um das Erbe seiner Väter handelt.

Auf dem Weg nach Hause wiederholt Ahab die Worte des Jesreeliters und damit auch den Begriff נחלת אבתי.[472] Als er jedoch Isebel von dem Gespräch mit Nabot berichtet, modifiziert er sowohl das eigene Angebot als auch Nabots Reaktion darauf. Zum einen vertauscht er die Nabot gebotenen Alternativen von Bezahlung und Tausch und verschweigt zudem die Tatsache, daß er Nabot einen besseren Weinberg angeboten hatte,[473] zum anderen verschweigt er gegenüber Isebel die Frage des Erbbesitzes und spricht erneut nur von einem Weinberg.[474] Während er im Gespräch mit Nabot die Haltung eines fast ebenbürtigen Gegenübers einnimmt, der verschiedene Alternativen anbietet, um ihn zu überzeugen, erweckt seine Schilderung gegenüber Isebel den Eindruck eines Gesprächs gegenüber einem Untertanen, der sich unbegründet und starrköpfig weigert, der Forderung des Königs nachzukommen. Als Isebel nach dem Tod Nabots ihren Mann auffordert, den Weinberg in Besitz zu nehmen (V.15), weist sie noch einmal darauf hin, daß Nabot sich geweigert habe, den Weinberg zu verkaufen. Von einem Tausch ist nicht

---

[471] S. dazu WELTEN, Weinberg, S. 22.

[472] Hier ist der hebräische Text allerdings mehrdeutig. Eine weitere Interpretationsmöglichkeit bestände darin, hier eine auktoriale Äußerung zu sehen, die die Geisteshaltung Nabots noch einmal nachdrücklich umschreibt. Dieser Punkt ist jedoch nebensächlich, entscheidend für die Interpretation ist die Variation der Rede Nabots im Mund Ahabs.

[473] S. dazu WELTEN, Weinberg, S. 25.

[474] Die LXX bietet hier die Übersetzung des Begriffs נחלה = κληρονομίαν πατέρων μου und stellt die Aussage somit parallel zu V.3b und V.4a. Damit bietet sie an dieser Stelle eine Wiederholung, obwohl sie an anderen Stellen bemüht ist, solche zu vermeiden, vgl. etwa in V.4 und V.8. Der MT bietet die lectio brevior. Es wäre zu überlegen, ob die LXX nicht insgesamt ein etwas anders akzentuiertes Bild der Isebel bietet, s. dazu unten Kap. VI.

mehr die Rede, und analog zu dem ersten Gespräch zwischen Ahab und Isebel fällt auch hier nicht mehr der Begriff נחלה.

Auf der Ebene der erzählten Handlung in V.16 ist wie bei der auktorialen Äußerung in V.1b lediglich von dem Weinberg die Rede. Nur im Mund Nabots und der Vergegenwärtigung seiner Rede wird aus dem Weinberg die נחלה. Mit dieser Auffassung steht Nabot jedoch in der narratologischen Struktur der Erzählung alleine da.

Diese Verteilung gilt es zu beachten, wenn geklärt werden soll, welche Rolle der Begriff נחלה für das Verständnis der vorliegenden Erzählung spielt. Daß er hier nicht zufällig eingesetzt wurde und nicht einfach als Wortvariante zu verstehen ist – das würde bedeuten, daß für den Erzähler נחלה und ‚Weinberg' austauschbar sind –, machen die oben gemachten Beobachtungen deutlich. Ebenfalls wird deutlich, daß auch für den Protagonisten Ahab nach Meinung des *Erzählers* die Begriffe nicht austauschbar sein sollen,[475] denn er unterscheidet sie in der Wiederholung der Rede Nabots durch Ahab in V.4 und der Übermittlung der Rede an Isebel in V.6.[476]

Es ist zu eruieren, was nach Meinung des Verfassers Nabot im vorliegenden Text mit der Argumentation der נחלה zum Ausdruck bringt:[477] Ahab reagiert auf die Antwort Nabots damit, daß er sich auf sein Bett legt und Nahrung verweigert. Seine Reaktion auf Nabots Weigerung, die נחלה herzugeben, erscheint nach dem in V.4 geschilderten Zorn nun als resignierend:[478] Ahab scheint eine Grenze zu sehen, die er auch angesichts seines Wunsches nach dem fremden Weinberg nicht überschreitet. An welchem Punkt nun jedoch diese Grenze verläuft, ist im folgenden zu analysieren: Darf oder will Nabot nicht verkaufen?

Die Berufung Nabots auf die נחלה – und zwar innerhalb eines Schwursatzes – könnte vermuten lassen, daß Nabot nach Meinung des Erzählers der Ansicht ist, seinen Weinberg nicht verkaufen zu *dürfen*.

So vermutet BALTZER[479] wie bereits ALT[480] hier einen „Konflikt zwischen israelitischem und kanaanäischem Bodenrecht"[481]. Mit Blick auf Lev 25,23 rechnet er damit,

---

[475] Gegen WÜRTHWEIN, ATD 11,2, S. 249.

[476] Auch ist es wenig wahrscheinlich, daß der Erzähler meinen könnte, Isebel wisse mit dem Begriff der נחלה nichts anzufangen, da er sie ja in den folgenden Szenen als des israelitischen Rechts kundig beschreibt. Somit erscheint es mir auch nicht gerechtfertigt, sie in der Exegese als eine Person zu charakterisieren, die das Thema נחלה nicht kennt.

[477] S. zur נחלה auch LIPIŃSKI, Art. נחל, ThWAT V, S. 342ff.

[478] Zu dem Motiv des abgewandten Gesichts vgl. SCHROER/STAUBLI, Körpersymbolik, S. 95f.

[479] Vgl. BALTZER, WEINBERG, S. 73ff. Vgl. auch ANDERSEN, Background, S. 46: „a clash of Israelite and Canaanite ideas".

[480] Vgl. ALT, Stadtstaat, S. 264.

[481] So die prägnante Überschrift des Aufsatzes. Vgl. auch HERRMANN (Art. Geschichte, TRE 12, S. 719), der ebenfalls zwischen israelitischem und kanaanäischem Recht unterscheidet: „Die Unverkäuflichkeit des Bodens in Israel im Unterschied zur kanaanäischen Praxis beleuchtet drastisch der

daß נחלה-Land grundsätzlich unverkäuflich gewesen sei, weil nach israelischem Rechtsdenken JHWH der *Eigentümer* des Landes gewesen sei, er habe das „umfassendste Herrschaftsrecht. Israel ist das Land zum *Besitz* gegeben"[482]. „Vor dem Hintergrund des israelitischen Bodenrechts wird deutlich, wie schwerwiegend die Entscheidung war, vor die Naboth durch die Forderung des Königs gestellt wurde. Seine Antwort: ‚Davor bewahre mich Jahwe, daß ich dir das Erbe, die naḥ^{a}lā meiner Väter geben sollte', ist mehr als eine Floskel. Naboth kann und darf nicht verkaufen. Er hat keine freie Verfügung über den Weinberg, denn im rechtlichen Sinne ist er nicht Eigentümer, sondern Besitzer des Weinbergs. Gibt er die naḥ^{a}lā auf, so gibt er damit das Heil, die Gnade Jahwes auf für seine Kinder und Erben. Ein Verkauf wäre rechtswidrig vor Gott und den Menschen."[483] Nabot darf also laut BALTZER aus religiös-rechtlich motivierten Gründen seinen Weinberg nicht verkaufen.

Im Gegensatz zu Nabot geht Isebel nach der Auffassung BALTZERS als tyrische Prinzessin von einem kanaanäischen Bodenrecht aus.[484] Für sie sei es selbstverständlich, daß dem König die freie Verfügbarkeit über Grund und Boden zusteht, und vor diesem Hintergrund setze sie eine Intrige in Gang, um Ahab den Weinberg zu beschaffen.[485]

Mit Recht ist BALTZERS Konstruktion eines *Gegensatzes zwischen israelitischem und kanaanäischem Recht* angezweifelt worden. Hier werden erneut Voraussetzungen in die historische Rekonstruktion eingetragen, die als problematisch angesehen werden müssen.[486] Wie die These einer dualistischen Bevölkerung im 9. vorchristlichen Jahrhundert zu hinterfragen ist, so erscheint auch die These von zwei unterschiedlichen Rechtssystemen zweifelhaft. Aus den Texten läßt sich dieser Gegensatz nicht begründen.[487]

Mit Recht muß ebenfalls die Frage gestellt werden, inwieweit aus der singulären Angabe in Lev 25,23 tatsächlich die These erhoben werden kann, es habe in Israel die tief verwurzelte Vorstellung des Eigentumsvorbehalts

---

Konflikt des Königs Ahab um den Weinberg des Naboth [...]. Die aus Phoenikien stammende Königin Isebel folgt den Grundsätzen kanaanäischer Rechtspraxis, wenn sie den König für den uneingeschränkten Herrn des von ihm regierten Territoriums und seines Grundbesitzes hält, während Ahab das angestammte und unaufgebbare israelitische Erbrecht respektiert." Ähnlich auch Bohlen (Fall, bes. S.320ff.), der die Erzählung allerdings in die Zeit des 8./7. vorchristlichen Jahrhunderts datiert. Das Thema der Erzählung ist laut BOHLEN die „Unterwanderung des naḥ^{a}lā-Bodenrechtes" (a. a. O., S. 359). „Als Horizont der Erzählung zeichnet sich daher dieselbe das alte Bodenrecht unterhöhlende Wirtschaftsordnung ab, die sich in der Sozialkritik des Prophetenwortes Mich 2,1–5 findet" (a. a. O., S. 387). Zur Kritik an BOHLEN vgl. OEMING, Naboth, S. 372.

[482] BALTZER, Weinberg, S. 80 [Hervorhebung DP].

[483] BALTZER, Weinberg, S. 81.

[484] FOHRER (Elia, S. 74, s. dazu auch oben Kap. III.1.2.3) hatte aus einem Vergleich zwischen II Reg 9,25f. und I Reg 21 auf die ‚geschichtlichen' Ereignisse geschlossen und sieht Ahab und nicht Isebel dem kanaanäischen Recht verbunden. „Als ihm dies [der Verkauf des Weinbergs] nicht gelingt, setzt er seine im altorientalischen-kanaanäischen Sinn absolut aufgefaßte Königsgewalt mit voller Verfügung über Leben und Besitz der Untertanen durch."

[485] Vgl. BALTZER, Weinberg, S. 84ff.

[486] S. dazu oben Kap. III.1.2.1 und ausführlich unten Kap. VI. Auch bei dieser Vorstellung stand maßgeblich ALT Pate. s. dazu auch KÖCKERT, Art. Samaria, TRE 29, S. 744f.

[487] Vgl. auch OEMING, Naboth, S. 372.

JHWHs gegeben, der mit konkreten rechtlichen Konsequenzen verbunden gewesen sei.[488] Die späte Formulierung in Lev 25,23[489] macht zwar einen solchen Eigentumsvorbehalt deutlich, in anderen Texten des Alten Testaments wird er aber nicht erkennbar. KESSLER hat einleuchtend nachgewiesen, daß Lev 25,23 die vor allem in den Psalmen zu findende Vorstellung von JHWH „als dem Herrn der Fruchtbarkeit des Landes auf die Eigentumsfrage überträgt und so einen Eigentumsvorbehalt Gottes auf alles Land formuliert".[490] Ein genereller Eigentumsvorbehalt JHWHs kann daraus nicht geschlossen werden. Darüber hinaus zeigen altorientalische Belege, daß auch in der Umwelt Israels Kauf und Verkauf von Landbesitz durch das Erbrecht eingeschränkt wurde.[491] Es handelt sich hier also gerade nicht um eine genuin israelitische Vorstellung![492]

Wenn nun von einem generellen Eigentumsvorbehalt JHWHs nicht ausgegangen werden kann[493] und damit für Nabot keine göttlichen Sanktionen zu befürchten sind, so zeigen doch die alttestamentlichen Belege zur נחלה, daß dieses Land möglichst nicht verkauft werden, sondern im Besitz der Sippe verbleiben sollte.[494] Es steht „unter dem göttlichen Schutz vor Übergriffen benachbarter Eigentümer".[495]

Vor diesem Hintergrund läßt sich die vorliegende Erzählung nicht einfach

---

488 So zuletzt KESSLER, Gott, S. 214ff.

489 So KESSLER, Gott, S. 217ff.; WÜRTHWEIN, ATD 11,2, S. 248.

490 KESSLER, Gott, S. 220.

491 Vgl. dazu DEARMAN, Rights, S. 62–77.

492 Auch TIMM, Dynastie, S.124ff. weist auf die Verbreitung der נחלה-Vorstellung im Alten Orient hin. Dennoch hält er grundsätzlich daran fest, daß in der frühen Zeit die נחלה normalerweise unverkäuflich gewesen sei: „Trotz der generellen Unverkäuflichkeit der נחלה gibt es aus dem Alten Orient genügend Bespiele dafür, daß נחלה gekauft und verkauft wurde.[...] Insofern scheint der ‚Fall Nabot' den Übergangspunkt von einer strengen Einhaltung der Unverkäuflichkeit der נחלה zu einer ‚liberalen' Praxis zu bilden. Da durch die neueren Belege aber נחלה auch außerhalb Israels und Judas nachgewiesen ist und ihre Verkäuflickeit und Unverkäuflichkeit aus den gleichen Urkunden hervorgeht, wird man nur noch mit Bedenken den Konfliktfall um Nabots Weinberg weiterhin auf die Alternative: hier israelitisches Bodenrecht und da kanaanäische Käuflichkeit bringen. Man wird damit rechnen müssen, daß die Israeliten je länger sie im Land siedelten, desto stärker von den strengen Maßstäben der nomadischen und halbnomadischen Zeit abwichen. Die frühen Lebensordnungen mußten sich den neuen anpassen und wurden damit nach und nach verändert. Wenn sich Nabot weigerte, das ‚Erbe seiner Väter' an Ahab zu tauschen oder zu verkaufen, hielt er sich an Prinzipien, wie sie Lev 25,23ff. und Num 36,11 formuliert sind. Wenn aber Ahab versuchte, landwirtschaftliche Nutzfläche zu kaufen, so muß seine Voraussetzung gewesen sein, daß es neben unverkäuflicher Nahalā auch käuflichen Grundbesitz gab" (a. a. O., S. 126). Damit bleibt TIMM bei eine grundsätzlichen Unterscheidung von nomadischem Israel und Kanaan, sieht aber in I Reg 21 keinen starren Gegensatz der Rechtsordnungen, sondern unterschiedliche Grade der ‚Anpassung' bei Ahab und Nabot.

493 SEEBASS (Fall, S. 476ff.) möchte zwischen der נחלה des Einzelnen und der נחלה der Sippe unterscheiden. Seine Belege lassen diesen Schluß jedoch nicht zu, vgl. auch TIMM, Dynastie, S. 125, Anm. 65.

494 S. auch WANKE, Art. נחלה, THAT II, Sp. 55f.

495 KESSLER, Gott, S. 217.

dahingehend aufschlüsseln, daß Nabot sich *grundlos* weigert, sein Land zu verkaufen. Auch die Modifikationen Ahabs in der Wiedergabe von Nabots Aussage – das Verschweigen des Grundes gegenüber Isebel – machen deutlich, daß auf der Ebene der Erzählung ein Problem besteht. Nabot beruft sich auf Traditionen, die sich in biblischen Texten finden.[496] Er argumentiert unter Berufung auf die נחלה. Entweder drückt er damit aus, daß das נחלה-Land *aus seiner Perspektive* nicht verkauft werden sollte oder darf,[497] oder er findet hier die Begründung für etwas, das er eben nicht will:[498] seinen Weinberg verkaufen. Beide Möglichkeiten läßt die Erzählung zu.

Das Kaufangebot Ahabs findet seine Grenze an der Auffassung oder an dem Willen[499] des Jesreeliters, die Ahab respektieren muß und respektiert. Die Grenze, die der König nicht überschreitet, ist die Grenze seiner eigenen Königsmacht. Die anfangs gestellte Alternative, ob Nabot nicht verkaufen darf oder nicht verkaufen will, hat sich damit nicht als wirkliche Alternative gezeigt, da sie nicht beantwortet werden kann noch muß. Der König und sein Untertan sind unterschiedlicher Auffassung. Für den einen ist es ein Weinberg, für den anderen die נחלה, die er nicht verkauft. Die Erzählung unterstützt die Ansicht Nabots, unabhängig davon, ob er nicht verkaufen will oder der Meinung ist, nicht verkaufen zu dürfen. Isebel hat keine Möglichkeit, auf eine legale Weise ihrem Mann den Weinberg zu verschaffen, sondern ist darauf angewiesen, eine Intrige zu spinnen.

Anfangs war dargelegt worden, daß der Scheitelpunkt der Handlung bei Isebels Reaktion in V.7 liegt: *„Du, du wirst jetzt Königsherrschaft über Israel ausüben! (...) Ich, ich aber werde dir den Weinberg Nabots des Jesreeliters geben!“* Die Erzählung thematisiert auf der Ebene der erzählten Rede durch Isebel die Frage der Königsmacht.

Isebel reagiert auf die von ihrem Mann geschilderte Bitte an Nabot und auf die von ihm geschilderte Reaktion des Jesreeliters, die sich von dem vorher in der Erzählung selbst dargestellten Vorgang prägnant unterscheiden. In Ahabs Schilderung hat sich ein Untertan strikt geweigert, ihm auf eine mehr-

---

[496] PFEIFFER (Heiligtum, S. 119f., Anm. 223) verweist darauf, daß Nabot aufgrund einer „ethischen Norm“ das Angebot Ahabs ablehnen könnte oder „daß אבתי als Hinweis auf die Begräbnisstätte der Familie“ zu verstehen sein könnte.

[497] Ob Ahab hier mit Nabot übereinstimmt, macht der Text nicht deutlich. Es wird lediglich ausgesagt, daß Ahab der Meinung ist, daß es überhaupt möglich ist, Land – konkret den Weinberg – zu erwerben. Ob er damit zwischen נחלה-Land und Nicht-נחלה-Land differenziert, sagt der Text nicht.

[498] Über die Gründe zu spekulieren erscheint wenig sinnvoll.

[499] Vgl. auch WÜRTHWEIN, ATD 11,2, S. 248: „Der Plan des Königs scheitert nicht an einem entgegengesetzten Bodenrecht, sondern daran, daß nach israelitischer Auffassung vom Königtum der Wille des Königs an dem Willen eines freien Bürgers seine Grenze findet, sofern es um dessen Besitz geht.“ WÜRTHWEIN geht allerdings davon aus, daß die beiden Begriffe für Ahab austauschbar sind.

malige[500], harsche Aufforderung hin seinen Weinberg zu verkaufen, ohne daß der Untertan auch nur in Ansätzen dafür eine Begründung liefern konnte. Isebel reagiert nun auf die Schilderung ihres Mannes – auf das unangemessene Verhalten dieses Untertanen gegenüber dem König von Israel – und nimmt das Geschehen selbst in die Hand. Ihre Reaktion auf die vermeintliche Infragestellung der Position des Königs ist das Veranlassen der Intrige gegen Nabot.

Ahab sah mit Blick auf sein eigenes Handeln zunächst eine Grenze an dem Willen des Jesreeliters, überschreitet diese Grenze jedoch, als er seiner Frau das Gespräch schildert und sie bewußt im unklaren über die tatsächlichen Verhältnisse läßt. Isebel sieht und setzt diese Grenze nicht, wird allerdings über den ‚tatsächlichen' Verlauf des Gespräches im unklaren gelassen. Die Begründung, die Ahab von der Unmöglichkeit seines Anliegens überzeugte, verschweigt er seiner Frau. Ahab ist damit mitverantwortlich für das Schicksal des Jesreeliters. Nicht nur läßt er seine Frau widerspruchslos agieren und nimmt am Ende der Erzählung ohne jegliche Frage nach dem Woher und Wohin den Weinberg in Besitz. Darüber hinaus verdreht er die Tatsachen des Gesprächs mit Nabot und lenkt damit seine Frau. Ahab selbst bringt den Stein ins Rollen – daß er auch ins Ziel gelangt, dafür sorgt Isebel. Ihr Anteil an der Intrige ist unstrittig.

Die Frage, ob Isebel von bestimmten Vorstellungen mit Blick auf das Königtum ausgeht, kann gleichsam als Rückseite der Frage nach einem israelitischen Bodenrecht verstanden werden. Gibt es ein kanaanäisches Königsrecht, das Isebel hier vertritt und das dem König die Verfügungsgewalt über das Land seiner Untertanen gibt, wie BALTZER es annimmt? Er verweist für seine Überlegungen auf Texte aus Ugarit,[501] die ein ‚Königsrecht' zeigen, in dem der König der eigentliche Eigentümer des Landes ist. Aufgrund dieses Königsrechts hätten auch die israelitischen Könige laut BALTZER seit David versucht, sich ein „Krongut" aufzubauen.[502]

Die Problematik der Annahme eines solchen Gegensatzes war mit Blick auf das Bodenrecht oben bereits dargelegt worden; sich substantiell unterscheidende Rechtssysteme sind nur eine These und eine fragwürdige dazu. Hier wird eine Deutung von außen an die Gestalt der Isebel herangetragen, die zudem eines erklären müßte: Wenn Isebel für Kanaan oder Phönizien steht, warum wird sie dann im vorliegenden Text nicht als Kanaanäerin oder Phönizierin bezeichnet? Und warum kennt sie die israelitischen Rechtssitten, wie es die Ausführung der Intrige deutlich macht? Die Erzählung spricht

---

[500] Vgl. die Übersetzung Kap. V.2.1.

[501] Vgl. BALTZER, Weinberg, S. 82ff. mit Verweis auf NOUGAYROL, Palais, S. 24.

[502] So BALTZER, Weinberg, S. 83; vgl. auch NOTH, Krongut, S. 159ff.

von ihr als Ahabs Frau bzw. nennt lediglich ihren Namen.[503] Wenn Isebel für Kanaan stehen soll, dann erfordert diese Denkfigur einerseits eine hohe Reflexionsebene und wäre zudem in sich nicht schlüssig, so daß sie abgewiesen werden muß.[504]

Dennoch bleibt die Frage, wieso gerade die Königsgattin Isebel als die Person gezeichnet wird, welche die Intrige gegen den Jesreeliter in Gang setzt. Wenn auch Ahab am Verlauf der Handlung nicht als schuldlos erscheint, so kann auch nicht die Tatsache verschleiert werden, daß Isebel die Intrige initiiert. Ein Blick auf die Parallelüberlieferung in II Reg 9,25 f. kann einen Hinweis darauf geben, warum gerade Isebel die Frage der Königsmacht thematisiert. In der Erzählung über die Königswerdung Jehus in II Reg 9.10, in der die alte und, wie sich zeigen wird, ältere Tradition zum Tod Nabots in Form einer Unheilsweissagung aufgenommen wird,[505] begegnet Isebel als eine starke Frau, die geschmückt – vielleicht sogar mit königlichen Insignien – dem Usurpator Jehu entschlossen entgegentritt (II Reg 9, 30–37).[506] Die Frage nach dem legitimen König ist eines der Hauptthemen der Erzählung in II Reg 9.10*.[507]

So zeigt ein Vergleich, daß Isebel in beiden Texten zwar unterschiedlich agiert, doch jeweils bemüht ist, königliche Macht einzusetzen. Bevor man für Isebels Reden und Handeln in der Erzählung I Reg 21 Erklärungen sucht, die außerhalb der Texte liegen, wie die einer ‚kanaanäischen' Königskonzeption, liegt es näher, davon auszugehen, daß das ‚Vorbild' aus II Reg 9 von Isebel als stolzer Herrscherin aufgenommen und interpretiert wurde. Die Königsmutter, die nach dem Tod ihres ältesten Sohnes bemüht ist, dem Usurpator als Herrscherin gegenüberzutreten und die Macht für die omridische Dynastie zu bewahren, wird in der vorliegenden Erzählung zur Königsgattin, die für ihren Ehemann mit allen ihr zur Verfügung stehenden Mitteln

---

[503] So jetzt auch BECK, Elia, S. 64; anders SOGGIN (Jezabel, S. 454f.) und ROFÉ (Vineyard, S. 102), die in Isebel die Thematik der *‚fremden Frau'* verkörpert sehen.

[504] Was hier mit Blick auf Isebel gesagt wird, bezieht sich auf die Erzählung I Reg 21. Wenn davon ausgegangen werden kann, daß die Erzählung jünger ist als der Rahmen in I Reg 16,29–33, in dem Isebel nachdrücklich als *Fremde* gezeichnet wird, dann wäre hier tatsächlich ein Anhaltspunkt dafür gegeben, daß Isebel als *Fremde* erscheint. Vgl. dazu unten Kap. V.2.5.

[505] S. dazu oben Kap. V.1.2.5.

[506] Vgl. dazu oben Kap. V.1.3.

[507] Methodisch kann zwar nicht generell davon ausgegangen werden, daß die älteren Texte den Verfassern der jüngeren Texte vorlagen. Diese Annahme ist jedoch nicht unwahrscheinlich und soll deshalb hier als Arbeitshypothese herangezogen werden. Dafür, daß dem Verfasser von I Reg 21 der Grundtext von II Reg 9.10* bereits vorlag, spricht auch, daß in beiden Texten der Ortsname Jesreel häufig und über die bloße Funktion als Lokalisierung hinaus begegnet, so in II Reg 9,(10).15.16.17.21.25.30; II Reg 10,1.6.7.11, vgl. dazu oben Kap. V.1.3. Auch in der Erzählung von der Opferprobe (I Reg 18) werden Erzählzüge aus II Reg 9.10 aufgenommen, s. dazu ausführlich unten Kap. V.3.2.4.

die Königsmacht ‚bewahrt' und sich damit als loyale Ehefrau verhält. Während in II Reg 9 durchaus der Respekt des Erzählers gegenüber Isebel deutlich wird, wird sie in der Erzählung von Nabots Weinberg als eine Frau geschildert, die – wenn auch von ihrem Mann geleitet – skrupellos einen Menschen töten läßt.

Isebel schreibt Briefe an die Ältesten und Vornehmen und fordert sie auf, bei einem kollektiven Fasten Nabot an die Spitze des Volkes zu setzen, falsche Zeugen zu dingen und aufgrund deren Anklage auf Gotteslästerung und Majestätsbeleidigung[508] Nabot zum Tod zu verurteilen und dieses Urteil auszuführen. Diese Briefe schreibt Isebel in Ahabs Namen und siegelt sie mit dem königlichen Siegel (V.8a).

Das Fasten dient als Anlaß und Szenarium, gegen Nabot einen „fingierten Schauprozeß"[509] zu führen. Die Gründe für das Ausrufen des Fastens werden nicht weiter benannt,[510] es mag sein, daß die Todesgerichtsbarkeit einen besonderen kultischen Rahmen erforderte.[511] Ausgerufen wird das Fasten im vorliegenden Text durch die Ältesten und Vornehmen, einberufen durch den König, bzw. in seinem Namen.[512] Die Gruppe der Ältesten und Vornehmen ist hier farblos. Sie sind Figuren in Isebels Plan und über ihre Reaktionen oder Beweggründe schweigt die Erzählung. Im Gegensatz dazu, daß in den ersten Szenen die wörtliche Rede dominiert, erhält die Gruppe der Stadtnotabeln keine Stimme.[513] Was sie auszeichnet, wird durch eine zweimalige auktoriale Äußerung verdeutlicht: Sie sind es, die *„mit Nabot in seiner Stadt wohnten"* (V.8b), *„die Ältesten und Vornehmen, die in seiner Stadt wohnten"* (V.11a).[514] Bereits oben war die nachdrückliche Lokalisierung der Er-

---

[508] Vgl. TIMM, Dynastie, S. 123.

[509] PODELLA, Ṣôm-Fasten, S. 180.

[510] HENTSCHEL (Elijaerzählungen, S. 301, Anm. 874) weist auf die in I Reg 17.18 geschilderte Dürre hin, vgl. auch SCHULZ, Todesrecht, S. 116, Anm. 101. Dies aber sind ebenfalls Erklärungen, die von außen an den Text getragen werden, darüber hinaus wird die weitere diachrone Analyse aufzeigen, daß die Kapitel 17–19 jünger sind als I Reg 21 und deshalb kein Zusammenhang hergestellt werden kann.

[511] Vgl. SCHULZ, Todesrecht, S. 116, Anm. 102.

[512] Vgl. dazu auch II Chr 20,3. TIMM (Dynastie, S. 122) weist darauf hin, daß damit der König „priesterliche Funktionen" an sich gezogen habe. Vielleicht ist die Erklärung, daß hier gerade der König (bzw. Isebel in seinem Namen) ein Fasten ausruft, auch als intertextueller Bezug zu verstehen. Ahab verweigert das Essen (V.4) und fastet damit faktisch. Isebel fordert ihn auf, das Fasten zu brechen, sie läßt dann wiederum ein Fasten ausrufen, um den Wunsch des Königs, dessen Verweigerung bei ihm das Fasten hervorrief, zu verwirklichen, vgl. dazu ausführlich oben Kap. II.3.7. BAUMANN (Fasttage, S. 39) führt Parallelen zu einem bei Josephus geschilderten Vorfall an. Zum Problem, Josephus als Quelle heranzuziehen, s. oben S. 61f.

[513] Sie sind damit auch keine Empathieträger der Handlung, s. dazu oben Kap. II.1.

[514] Vgl. auch BECK, Elia, S. 62. Laut BECK betonen die Pleonasmen die „Zusammengehörigkeit der Stadtbewohner mit Nabot [...] Sie stellen die fehlende Solidarität der Stadtbewohner mit Nabot heraus und dürften somit den Zweck haben, Kritik am erzählten Geschehen zum Ausdruck zu brin-

zählung in Jesreel aufgezeigt worden.[515] Weil die Rechtsgemeinde aus der Stadt Nabots sich vom König zum Rechtsbetrug gegen einen der ihren[516] verleiten läßt – die Ortsgemeinde entscheidet über die Anklage gegen Nabot, nicht der König! –,[517] muß Nabot sterben. Weil die Stadtnotabeln ihn aus ihrer Gemeinschaft ausschließen, wird er vor den Toren der Stadt (V.13b) gesteinigt.[518] Das Herausbringen vor die Stadt visualisiert, was vorher geschehen ist.[519]

Nach erfolgter Verurteilung, Strafausführung und Nabots Tod wird nun Isebel – und nicht Ahab! – von der erfolgreichen Intrige in Kenntnis gesetzt. Ahab ist in den Szenen über den Justizmord an Nabot nur mittelbar durch das Schreiben in seinem Namen und das Siegeln in seinem Namen präsent (V.8a). Obwohl in der Logik der Erzählung die Stadtnotabeln nicht wissen können, daß Isebel und nicht Ahab die Verfasserin der Briefe ist, wird doch ihr von dem erfolgreichen Komplott berichtet (V.14a). THIEL sieht Isebel sich der „königlichen Machtmittel“ bedienen und konstatiert hier eine „merkwürdige Unausgeglichenheit [...]. Der Erzähler ist offenbar daran interessiert, bis in das Detail hinein Isebel als die für das Geschehen Verantwortliche zu kennzeichnen und das sogar auf Kosten der narrativen Stimmigkeit.“[520] Bevor aber dem biblischen Erzähler narrative Ungeschicklichkeit unterstellt wird, ist zu prüfen, ob sich nicht vielmehr innerhalb dieser kunstvollen Erzählung eine Erklärung für diesen Handlungszug finden läßt. THIEL interpretiert das Handeln Ahabs als „passiv, er läßt sie [Isebel] einfach gewähren“.[521] Die oben durchgeführte Analyse hat jedoch bereits deutlich gemacht, daß hier von einer Passivität Ahabs nicht die Rede sein kann, sondern daß er seine Frau auch bewußt lenkt. Daß Isebel sich entschlossen und skrupellos Ahabs Macht zu eigen macht – ohne daß er dafür verantwortlich gemacht werden kann – erscheint vor dem Hintergrund kaum als *alleinige* Deutung des Siegelns sinnvoll. Zwar wird durch diesen Erzählzug auch

gen.“ Das übersieht FRITZ (ZBK.AT 10,1, S. 187, Anm. 66), wenn er mit Blick auf die Auslassung von אשר בעירו הישבים in der LXX* diesen Versteil als Glosse klassifiziert. Die LXX in nichtrezensierter Form läßt diesen Versteil aus, um Wiederholungen zu vermeiden.

515 S. auch OEMING, Naboth, S. 373f.

516 Auch die Betitelung Nabots als *„Jesreeliter“* in V.1 kann in diesem Sinne gedeutet werden, vgl. auch LANGE, Gleichniserzählung, S. 31.

517 S. auch TIMM, Dynastie, S. 123.

518 Anders CRÜSEMANN, Elia, S. 97: „Es ist wirklich auffallend, wie selbstverständlich von der Erzählung weder die Möglichkeit einer Verweigerung angedeutet, noch gegen diese Justizorgane irgendeine Beschuldigung erhoben wird.“

519 In Isebels Anweisungen (V.10b) war nur von dem Herausbringen die Rede, die Visualisierung erfolgt erst, als das Unrecht auch tatsächlich ausgeführt ist.

520 THIEL, Todesrechtsprozeß, S. 76f.

521 THIEL, Todesrechtsprozeß, S. 75. Sie ist laut THIEL die „Haupttäterin“.

Isebels Entschlossenheit deutlich, das Siegeln zeigt aber ebenfalls, daß Ahab hier verantwortlich[522] und damit „mitschuldig“[523] wird für das Handeln seiner Ehefrau.[524] In dieselbe Richtung zeigen die beiden letzten Szenen der Erzählung: Ohne zu fragen, warum sein Wunsch nach dem Weinberg nun doch erfüllbar geworden ist, nimmt Ahab den Weinberg in Besitz und stellt damit „seine Zustimmung zum Tun Isebels unter Beweis“[525]. Mit dieser „fraglose[n] Inbesitznahme“[526] durch Ahab betont die Erzählung abschließend auch seine Verantwortlichkeit für die Ereignisse.

Auch der Erzählzug, Isebel und nicht Ahab von dem erfolgreichen Verlauf der Aktion zu berichten, ist ebenfalls auf die Stadtoberen, also mit Blick auf die Absender – und nicht auf die Adressatin zu deuten: Da Isebel die Nachricht von dem erfolgreichen Komplott erhält, wußten die Stadtnotablen, wer die Briefe geschrieben hat. Damit wird ihr Versagen nachdrücklich unterstrichen: Sie lassen sich auf ein durchschaubares Komplott ein und führen willig aus, was ihnen die Königsgattin und nicht der König befiehlt.

Die Intrige, von Isebel ausgedacht und von den Stadtnotabeln willig ausgeführt, führt zum Tod des Jesreeliters. Ahab kann den Weinberg in Besitz nehmen (ירשׁ).[527] Warum der Weinberg dem König zufällt, läßt die Erzählung offen. Man kann vermuten, daß der Besitz von zum Tode Verurteilten (wegen eines Verbrechens gegenüber dem König?) der Krone zufällt – andere alttestamentliche Belege finden sich dafür jedoch nicht.

Nabot aus Jesreel kommt zu Tode, weil alle zusammenarbeiten: der König, der seine Frau lenkt und dann handeln läßt, die Königsgattin, die skrupellos handelt und die Stadtnotabeln Jesreels, die keine Solidarität zeigen, sondern Isebel willig in ihrem Plan unterstützen. Die Kritik an dem Handeln und dem Zusammenwirken der einzelnen Personen ist die Botschaft der Erzählung.[528] Im Zentrum stehen Ahab und Isebel und die Auseinandersetzung mit dem Königtum. Das von Isebel auf der Ebene der erzählten Rede formulierte Thema der Königsmacht wird im Verlauf der Erzählung negativ entfaltet: Was hier praktiziert wird, ist gerade *keine* einem israelitischen König an-

---

522 S. WELTEN, Weinberg, S. 25.

523 So TIMM, Dynastie, S. 116; vgl. auch WELTEN, Weinberg, S. 25.

524 S. auch BLUM, Nabotüberlieferungen, S. 115; BOHLEN, Kunstprosa, S. 202.

525 TIMM, Dynastie, S. 116.

526 BLUM, Nabotüberlieferungen, S. 115.

527 HORST (Eigentum, S. 210) geht davon aus, daß „persönliches Überschreiten des Grundstücks in Länge und Breite zu den Formen der Besitzergreifung gehört hat“. Vgl. auch WELTEN, Weinberg, S. 24.

528 LANGE (Gleichniserzählung, S. 31ff.) erkennt in der vorliegenden Erzählung eine „Gleichniserzählung“, die „Emotionen zugunsten einer bestimmten, nicht ausgesprochenen Forderung“ wecke (S. 36). Parallelen sieht er in Gen 34; Jdc 9,8–15; II Sam 12,1–4 und Gen 22. Allerdings werden seine Kriterien für die Vergleichbarkeit der einzelnen Erzählungen dabei nicht deutlich.

gemessene Ausübung der Königsmacht. „Willkürliche Rechtsbeugung, ja das Vergießen ‚unschuldigen Bluts' stellt die Verkehrung dessen dar, was Königtum nach israelitischem (und altorientalischem) Verständnis sein sollte: der Garant von Recht (משפט) und Gemeinschaftstreue (צדקה)."[529] Statt dessen wird in der vorliegenden Erzählung die Grenze der Königsmacht aus Habgier mißachtet. Der Wille bzw. die Anschauung Nabots werden nicht respektiert: seine נחלה wird zum königlichen Besitz. Gleichzeitig, wenn auch nicht zentral, wird mit Blick auf die Ältesten und Vornehmen das Thema der falschen Anklage und der fehlenden Gemeinschaft der Stadtbewohner in Jesreel thematisiert.[530]

Die Personen der vorliegenden Erzählungen erscheinen typisiert.[531] Das Geschehen ist ohne Hintergrundwissen verständlich.[532] Was man im Verlauf der Erzählung von den Protagonisten erfährt, reicht, um die Geschichte zu verstehen:[533] Der Untertan, der einen Weinberg besitzt, der König, der selbst nicht handelt, sondern seiner Frau die Initiative überläßt, die Königsgattin, die als „Prototyp der korrupten Mächtigen"[534] die Königsmacht durchsetzt und die Mitbewohner Nabots, die einen der ihren bereitwillig dem Tod ausliefern.

Wichtig für das Verständnis ist die Lokalisierung der Erzählung. OEMING hat darauf hingewiesen, daß Lokalisierung auch immer Qualifikation bedeutet und hat die Konnotationen von Jesreel analysiert.[535] Jesreel begegnet in den alttestamentlichen Texten 48mal,[536] bezeichnet dabei sowohl die eigentliche Jesreel-Ebene (Jos 17,16; Jdc 6,33; Hos 1,5) als auch die Stadt Jesreel (*Ḫirbet Zer'in*)[537], die beispielsweise in II Reg 8,29; 9,16 gemeint ist.[538] Die Jesreel-Ebene – „das klassische Schlachtfeld Palästinas" – sei im Alten Testament ein Ort, „der aufgrund der blutigen Ereignisse, die sich dort abgespielt haben, zu einem Symbol für Blutvergießen, Schlachten und Brutalität geworden ist"[539]. Als Beleg führt OEMING neben Hos 1,4 auch II Sam 4,4 an: Hier wird erzählt, daß Merib-Baal, der Sohn Jonatans, lahm geworden war, weil seine Amme bei der

---

[529] Blum, Nabotüberlieferungen, S. 115.

[530] Vgl. auch BECK (Elia, S. 62ff.), der allerdings übersieht, wie zentral das Thema der Königsmacht ist. Er sieht hier in erster Linie „falsche Gerichtsbarkeit und Habgier seitens der Mächtigen" (S. 62) angeprangert. WHITE (Vineyard, S. 69) sieht in der Naboterzählung ein „retelling" der Erzählung von David und Batseba in II Sam 11. Nach der hier vorgelegten Interpretation sind jedoch nur wenige Parallelel der beiden Erzählungen erkennbar.

[531] Vgl. dazu WELTEN, Weinberg, S. 31f.; BALTZER, Weinberg, S. 76; Beck, Elia, S. 62.

[532] Die These, daß hier eventuell der Text II Reg 9.10 vorausgesetzt wird, muß dazu keinen Widerspruch darstellen.

[533] S. auch WELTEN, Weinberg, S. 27, Anm. 36.

[534] BECK, Elia, S. 64.

[535] S. OEMING, Naboth, S. 373ff.

[536] Vgl. auch WILLIAMSON, Jezreel, S. 72–89.

[537] Zu den Ergebnissen der Ausgrabungen s. unten Kap. VI.

[538] Eventuell lag im Süden Judas ein weiterer Ort mit Namen Jesreel, vgl. etwa Jos 15,56. s. dazu OEMING, Naboth, S. 374.

[539] OEMING, Naboth, S. 374.

Nachricht vom Tode Sauls und Jonatans floh und dabei das Kind fallen ließ. Obwohl Saul und Jonatan nach I Reg 31,1.8 auf dem Gebirge Gilboa den Tod fanden und ihre Leichen nach I Sam 31,9 f. in Bet-Schean geschändet wurden, wird die Nachricht von ihrem Tod als „*Kunde von Saul und Jonatan aus Jesreel*" (II Sam 4,4) bezeichnet.

Die gehäufte Nennung des Ortsnamens in der vorliegenden Erzählung zeigt laut OEMING, daß der Name hier zum Symbolnamen geworden ist, „so erscheint Jesreel nahezu wie ein zweites Sodom und Gomorra"[540]. Die Geschichte wird in Jesreel lokalisiert, denn „hier in Jesreel, dem Blutort, sind exaltierte Machtansprüche, Intriganz, Korruption, Rechtsverdrehung und Mord *paradigmatisch* konzentriert".[541]

V.2.4 Zur Geschichte der Überlieferung: Die Unheilsweissagungen

Die *synchrone* Exegese hat herausgestellt, daß den Elementen ‚Weissagung und Erfüllung' für die Bewertung der Dynastie Omri im allgemeinen und der Gestalt der Isebel im besonderen eine große Bedeutung zukommt.[542] Die *diachrone* Exegese hat gezeigt, daß die verschiedenen Unheilsweissagungen sich nicht alle auf derselben textlichen Ebene bewegen, eine Datierung aller Unheilsweissagungen konnte bisher jedoch nicht vorgenommen werden. Es wurde die Notwendigkeit deutlich, alle Unheilsweissagungen gemeinsam zu berücksichtigen. In dem nun folgenden Arbeitsschritt soll daher versucht werden, zunächst den Gang der Überlieferung nachzuzeichnen und die Elemente auch untereinander in eine relative Chronologie zu stellen, um damit die Grundlage für eine absolute Chronologie zu legen.

V.2.4.1 Die Unheilsweissagungen gegen Ahab in I Reg 21,19b und II Reg 9,26a

Ein Vergleich von I Reg 21,19b[543] „*An dem Ort, an dem die Hunde das Blut Nabots geleckt haben, werden die Hunde auch dein Blut lecken*" mit II Reg 9,26a „*Fürwahr, das Blut Nabots und das Blut seiner Söhne habe ich gestern abend gesehen, Spruch JHWHs, und ich werde es dir vergelten auf diesem*

---

[540] OEMING, Naboth, S. 376.

[541] OEMING, Naboth, S. 376 [Hervorhebung im Original].

[542] S. Kap. II.3.6.

[543] Die *diachrone Exegese* zu I Reg 21 hat herausgestellt, daß in V.1–20* eine literarische Einheit vorliegt, in der überlieferungsgeschichtlich gesehen zwei Überlieferungen (V.1–16 und die Unheilsweissagung in V.19b) vorliegen. Welche der beiden Überlieferungen älter ist, konnte noch nicht bestimmt werden. STECK (Überlieferung, S. 41ff.), OEMING (Naboth, S. 363) und HENTSCHEL (NEB.AT 10, S. 126) halten in unterschiedlichen Abgrenzungen die Unheilsweissagung in V.19 bzw. die gesamten V.17–20 für den ältesten Teil. Anders WÜRTHWEIN (ATD 11,2, S. 245ff.), der in V.17 ff. (nach-)dtr. Zusätze sieht, ähnlich auch BECK (Elia, S. 54ff.), der in V.17–24 dtr. Zusätze annimmt.

Teil, Spruch JHWHs" zeigt deutliche Unterschiede zwischen den beiden Überlieferungen:[544]

- Während in I Reg 21,19b Elia der Sprechende ist, wird das Prophetenwort in II Reg 9,26 anonym überliefert.
- Laut II Reg 9,26a sind auch die Söhne Nabots getötet worden;[545] dafür fehlt hier das Motiv der Blut leckenden Hunde. Lediglich durch das Wort „*Blut*" besteht eine Verbindung.[546]
- Nach II Reg 9,26a liegt das Grundstück außerhalb der Stadt. Bezeichnet wird es hier mit dem Begriff חלקה.

Diese Beobachtungen legen die Vermutung nahe, daß es sich nicht um Varianten ein und desselben Spruches handelt, sondern daß die beiden Prophetenworte unabhängig voneinander überliefert worden sind.[547] Zwar ließe es sich durchaus erklären, daß ein vorher eventuell anonym überliefertes Prophetenwort Elia zuwächst und somit II Reg 9,26a eine ältere Fassung bzw. Überlieferungsstufe darstellt.[548] Aber dennoch sind die Unterschiede signifikant und lassen sich auch nicht allein aus ihrer jeweiligen Stellung im Kontext erklären. Beide Worte sind so formuliert, als ob sie mit einer Bestrafung Ahabs zu seinen Lebzeiten rechnen, beide verbalisieren eine Alleinschuld Ahabs.

Bisher war das Alter von I Reg 21,19b noch nicht näher bestimmt worden. Auch ist bisher das Verhältnis zu I Reg 21,1–16 nur insoweit geklärt, als daß es sich um zwei *unterschiedliche* Traditionen handelt. Welche von beiden als älter einzustufen ist, blieb offen. Die Unheilsweissagung in II Reg 9,26a hat sich in der diachronen Exegese als relativ alt herausgestellt. Sie muß mindestens ebenso alt sein wie die Grunderzählung II Reg 9–10,17, ein höheres Alter ist aufgrund seiner Funktion im Kontext zu erwarten.[549] Für die Grunderzählung konnte ein Entstehungszeitraum, der relativ nahe an den geschilderten Ereignissen liegt, wahrscheinlich gemacht werden. Insofern wäre es zu-

---

[544] Ein Vergleich von II Reg 9,26a und I Reg 21 als gesamtes Kapitel war bereits in Kap. V.1.2.5 durchgeführt worden.

[545] Es handelt sich hier nicht um eine Angleichung, weil der *Sohn* Ahabs getötet worden ist, vgl. die Argumentation in Kap. V.1.2.5.

[546] Vgl. auch THIEL, Todesrechtsprozeß, S. 76.

[547] So auch THIEL, Todesrechtsprozeß, S. 76.

[548] Der umgekehrte Fall erscheint als unwahrscheinlich, daß ein von Elia überliefertes Prophetenwort dann anonym und somit der Autorität des bekannten Sprechers ‚beraubt' wird. THIEL (Todesrechtsprozeß, S. 76) geht von zwei unabhängigen Prophetenworten aus, weist aber dezidiert darauf hin, daß „die Anonymität des einen (2. Kön 9,26a) keineswegs auch die des anderen (1. Kön 21,19b) beweist. Daß 21,19b von Anfang an mit Elija verbunden war, bleibt weiter im Bereich der Möglichkeit." Diese These THIELS hält jedoch m. E. einer Überprüfung nicht stand, s. dazu unten S. 291f.

[549] Vgl. Kap. V.1.2.5.

mindest denkbar, daß parallel ein weiteres Prophetenwort im Umlauf war, dessen Fixierung in 21,19b vorliegt.

In I Reg 22,40 findet sich die dtr. Abschlußformel für Ahab וישכב אחאב עם־אבתיו „*und Ahab legte sich zu seinen Vätern*", die auf einen friedlichen Tod hinweist.[550] Laut HENTSCHEL darf daher die Strafankündigung an Ahab „als alt gelten, weil diese nicht eingetroffen ist".[551] Ein hohes Alter, konkret eine Datierung zu Lebzeiten Ahabs, läßt sich daraus allerdings nicht automatisch ableiten. Auch wenn Ahab friedlich gestorben ist, so kann die Formulierung in I Reg 21,19b ein *Hinweis* darauf sein, daß die Unheilsweissagung relativ alt ist, einen *Nachweis* für das Alter stellt jene Überlegung noch nicht dar.[552] Schwerer wiegt das Argument, daß eine andere alte Unheilsweissagung in II Reg 9,26a vorliegt, welche Ahab einen gewaltsamen Tod androht. Insofern ist zumindest die Möglichkeit gegeben, daß es alte Prophetenworte gab, die eine Schuld des Omridenkönigs am Tod Nabots des Jesreeliters thematisiert haben.

Daher sollen nun zunächst die weiteren Verse betrachtet werden, in denen ebenfalls Notizen über den Tod des Ahab und das Schicksal seiner Dynastie begegnen, um in einem weiteren Schritt erneut auf die Frage des Alters von I Reg 21,19b zurückzukommen.

V.2.4.2 Die Unheilsweissagungen gegen die Dynastie Ahab (I Reg 21,21f.24) und ihre Parallelen sowie die Unheilsweissagungen gegen Isebel in I Reg 21,23; II Reg 9,10a.36

In I Reg 21,19b wird Ahab ausdrücklich der Tod angekündigt, in V.21a.22.24 finden sich Unheilsweissagungen gegen Ahabs Dynastie, die dezidiert Ahab auch *selbst* mit einschließen: הנני מביא אליך רעה – „*siehe, ich werde über dich Unheil bringen*"[553] – (V.21a).

Ein Vergleich mit den Ankündigungen gegen Jerobeam (I Reg 14,10f.) und gegen Bascha (I Reg 16,3f.) hebt diese auf Ahab zugeschnittene Wendung besonders hervor,[554] da sie bei den beiden anderen, ähnlich gestalteten

---

[550] Vgl. ALFRINK, L'expression, S. 106ff. Mit Blick auf II Reg 14,22 ist diese These vereinzelt in Frage gestellt worden, vgl. dazu jedoch STIPP, Elischa, S. 193, Anm. 129 und HALPERN/VANDERHOOFT, Editions, S. 186ff.

[551] So HENTSCHEL, NEB.AT 10, S. 127. Ähnlich auch OTTO, Jehu, S. 126f.

[552] Die Erzählung in I Reg 22 ist erst nachträglich mit Ahab verknüpft worden, s. dazu unten Kap. V.2.5.

[553] Vgl. Textkritik Kap. V.2.1.

[554] Vgl. auch STIPP, Buße, S. 483.

gerade fehlt: Hier wird explizit nur den Dynastien der Untergang angedroht.[555]

I Reg 14,10–11a

10a Deshalb: Siehe, ich werde Unheil über das Haus Jerobeam bringen. *Ich werde von Jerobeam ausrotten, was an die Wand pißt, den Unmündigen und den Mündigen in Israel.*
b Und ich werde hinter dem Haus Jerobeam ausfegen, wie man den Kot ausfegt, bis es ausgetilgt ist.
11a Wer von Jerobeam in der Stadt stirbt, den werden die Hunde fressen, und wer auf dem Feld stirbt, werden die Vögel des Himmels fressen

I Reg 16,3–4

3a Siehe, ich werde hinter Bascha und seinem Haus ausfegen.
b *Ich werde dein Haus machen wie das Haus Jerobeam, Sohnes des Nebat.*
4a **Wer von Bascha in der Stadt stirbt, den werden die Hunde fressen,**
b **und wer auf dem Feld stirbt, werden die Vögel des Himmels fressen.**

I Reg 21,21f.24

21a Siehe, ich werde über dich Unheil bringen und hinter dir ausfegen
b *und werde von Ahab ausrotten alles, was an die Wand pißt, den Unmündigen und den Mündigen in Israel.*
22a *Und ich werde mit deinem Haus verfahren wie mit dem Haus Jerobeam, des Sohnes Nebats, und wie mit dem Haus Bascha, des Sohnes Ahijas,*
b wegen des Zorns, zu dem du gereizt hast, und weil du Israel zur Sünde verführt hast.[556]
24a **Wer von Ahab in der Stadt stirbt, den werden die Hunde fressen,**
b **und wer auf dem Feld stirbt, werden die Vögel des Himmels fressen.**

Darüber hinaus stellt I Reg 21,21 f.24 eine Kombination aus verschiedenen Elementen (*kursiv gedruckt*) der beiden anderen Unheilsweissagungen dar. Allen gemeinsam ist der Spruch über die fressenden Hunde und Vögel (**fett gedruckt**), die anderen Elemente variieren. Die Konkordanzarbeit zu diesen beiden Tiergruppen zeigt nun zwei ins Auge fallende Tatbestände: zum einen, daß diese Tiere außerhalb der hier genannten Stellen mit Ausnahme von Jer 15,3[557] nicht gemeinsam, sondern nur einzeln oder in Kombination mit anderen Tiergruppen begegnen.

Zum anderen findet sich die Vorstellung, daß die Hunde Menschen bzw.

[555] Während bei Jerobeam und Bascha die Begründungen jeweils vor den Unheilsweissagungen stehen (I Reg 14,7–9; I Reg 16,1 f.), finden sie sich bei Ahab im Anschluß. Für WÜRTHWEIN (Wort, S. 402ff.) stehen diese Begründungen im Vordergrund und nicht das Wirken des göttlichen Wortes.

[556] Vgl. Textkritik Kap. V.2.1.

[557] Zur Diskussion einer literarischen Abhängigkeit der Texte untereinander s. unten Kap. V.2.5.

deren Leichname *fressen* (אכל), ebenfalls nur[558] innerhalb dieser Unheilsweissagungen und den Unheilsweissagungen gegen Isebel.[559] Dabei meint die Formulierung „die schmähliche Art, in der die verworfenen Adressaten ihr Leben verlieren; das Hauptgewicht liegt aber auf der weit größeren Schmach, daß ihnen keine Bestattung gewährt wird"[560]. Darüber hinaus findet sich die Vorstellung, daß die Hunde das Blut eines Menschen *lecken,* nur in der oben aufgeführten Unheilsweissagung gegen Ahab in I Reg 21,19b und seiner Erfüllung in I Reg 22,38.

Dieser Tatbestand muß auffallen: Die Vorstellung, Hunde und den gewaltsamen Tod eines Menschen miteinander in Verbindung zu bringen, erscheint auf der synchronen Ebene zunächst einmal eng mit der Familie Ahabs verknüpft. In einem weiteren Kreis erscheint dieses Motiv dann auf andere Dynastien des Nordreiches, von denen ein ähnliches Schicksal berichtet wird, ausgedehnt.

Dabei scheinen durchaus unterschiedliche Akzentsetzungen eine Rolle zu spielen: Von dem Motiv des Nichtbestattens, das hinter der Formulierung steht, daß die Hunde jemanden *fressen,* ist die Vorstellung, daß die Hunde das Blut *lecken,* zu unterscheiden:[561] Das Blut, das in I Reg 22,35 in den Wagen fließt und später von den Hunden geleckt wird, ist das des gestorbenen Königs, aber es ist keine Rede davon, daß der König nicht bestattet wird.[562] In I Reg 21,19b steht zudem das Motiv der Talion im Vordergrund; das Blut, das die Hunde hier lecken sollen, könnte eine Assoziation zu der Todesart der Steinigung sein. So nimmt das Motiv, daß die Hunde das Blut lecken, einen unfriedlichen Tod, aber nicht das Unbestattetsein in den Blick.

In diesem Zusammenhang fällt auf, daß die Nichtbestattung der Mitglieder der beiden anderen gescholtenen Dynastien zwar angekündigt, aber nur bei der Vernichtung der Familie Ahabs tatsächlich geschildert wird. Bei Je-

---

[558] BOTTERWECK (Art. כלב, ThWAT IV, Sp. 162) führt in diesem Zusammenhang auch Ex 22,30 auf. Dabei übersieht er, daß es sich hier um die Leichen von Tieren handelt und die Stelle somit nicht in einem direkten Zusammenhang zu den oben genannten zu sehen ist. Aufgrund der hier dargestellten Überlegungen wird die Konzeption seines Artikels, in den obengenannten Aussagen nahezu Wesensaussagen über Hunde im Alten Testament zu sehen, fragwürdig.

[559] In Ps 68,23 sind die Hunde zwar ebenfalls ein Strafmittel JHWHs, aber hier heißt es: *„Damit du badest deinen Fuß in Blut und die Zunge deiner Hunde ihr Teil haben von den Feinden."*

[560] BOTTERWECK, Art. כלב, ThWAT IV, Sp. 164. BOTTERWECK faßt I Reg 21,23 *und* V.24 als Unheilsweissagung Elias gegen Isebel auf.

[561] Anders etwa DIETRICH (Prophetie, S. 26), der in der Unheilsweissagung gegen Ahab in V.19b ein „Äquivalent" zu dem gegen Isebel in I Reg 21,23 sieht.

[562] Da das Kapitel I Reg 22, wie bereits dargelegt, nicht einheitlich ist, kann jetzt nicht mehr einfach argumentiert werden, daß die Bestattung durch die Formulierung *„und er legte sich zu seinen Vätern"* (V.40) ja anschließend benutzt wird. Es läßt sich aber feststellen, daß für die Redaktoren kein Widerspruch zwischen dem Blutlecken der Hunde und der anschließend durch die Formel angedeuteten Bestattung bestand.

robeam findet sich die Unheilsweissagung innerhalb der Erzählung über seinen Sohn Abija (I Reg 14,1–18), ausgesprochen durch den Propheten Ahija. Die Thematik des Nichtbestattens wird hier mit Blick auf den Sohn zwar dezidiert im Verlauf dieser Erzählung thematisiert: *„Und es wird ganz Israel über ihn klagen und sie werden ihn begraben, denn dieser allein wird zu Jerobeam in das Grab kommen, weil sich an ihm (allein) eine gute Sache vor JHWH fand, dem Gott Israels, am Haus Jerobeam"* (V.13), aber im Zusammenhang der eigentlichen Ausrottung[563] der Dynastie unter seinem Sohn Nadab durch Bascha (I Reg 15,25–32) wird diese Thematik dann nicht erwähnt. Die Ausrottung der Dynastie wird, anders als die der Dynastie Omri, lediglich holzschnittartig und pauschal berichtet,[564] dezidiert aber auf die Erfüllung des Prophetenspruches hingewiesen.

Eine ähnliche Darstellung findet sich bei Bascha (I Reg 16,1–14), dem durch den Propheten Jehu ben Hanani der Tod angekündigt wird. Auch hier wird in der eigentlichen knappen und holzschnittartigen Schilderung des Endes der Dynastie entgegen der Ankündigung (I Reg 16,3–4) die Frage des Nichtbestattens nicht thematisiert.

Geschildert wird in den vorliegenden Zusammenhängen eine Nichtbestattung also einzig und allein im Zusammenhang des Unterganges des Hauses Ahab bei dem Tod Isebels (II Reg 9,30–37)[565] und zwar in aller Ausführlichkeit und auf verschiedene Weise: Einmal durch die Schilderung ihres Todes, dessen Art eine Bestattung im herkömmlichen Sinne nicht zuläßt, da Isebel herabgestoßen und zerstampft wird (V.33); weiter durch den auffallenden Befehl Jehus, Isebel zu bestatten (V.34). Auffallend ist dieser Befehl deshalb, weil er mit Blick auf die anderen von Jehu getöteten Mitglieder der Familie Ahabs – und bei Joram handelt es sich immerhin um den amtierenden König! – nicht ergeht. Schließlich findet sich die Notiz über die Undurchführbarkeit dieses Befehls in V.35: Von Isebel sind nur der Schädel, die Füße

[563] In die Unheilsweissagung ist Jerobeam selbst, anders als Ahab, *nicht* mit eingeschlossen. Über ihn findet sich die Formulierung, daß er sich zu seinen Vätern legte (I Reg 14,20).

[564] Da die Thematik des Nichtbestattens auf der Erzählebene eng mit der Dynastie Omri, aber nicht mit den anderen Dynastien verbunden ist, stellt sich die Frage, ob das Ende der Familien Jerobeam und Bascha nach dem Vorbild der Dynastie Omri gestaltet worden ist; vgl. auch das Auftreten der verschiedenen Propheten oder auch, daß die Todesankündigung immer erst in der Generation des Sohnes zum Tragen kommt etc. Das bedeutet selbstverständlich nicht, daß hier nicht ältere Erzählungen vorhanden waren und dann überarbeitet worden sind. Vgl. etwa WÜRTHWEIN (ATD 11,2, S. 172ff.), der in der Nachfolge und in der Auseinandersetzung mit DIETRICH (Prophetie, bes. S. 110ff.) in I Reg 14 eine ältere Prophetenlegende herausschält, „in der der blinde Prophet Ahija den Tod des Prinzen Abija durch ein ihm zuteil gewordenes Jahwewort auf die Stunde genau ansagt" (ATD 11,1, S. 174). HENTSCHEL (Elijaerzählungen, S. 17) geht davon aus, daß I Reg 21,21b und I Reg 21,24 ihren vordtr. und ursprünglichen Ort in I Reg 14 haben.

[565] Zu überlegen wäre, ob nicht auch bei der Schilderung des Todes Jorams von einer Nichtbestattung auszugehen ist, weil dieser auf den Acker geworfen wird (II Reg 9,25f.).

und die Handflächen übrig, so daß kein Leichnam da ist, der bestattet werden kann.

Vor diesem Hintergrund drängt sich der Verdacht auf, daß diese Unheilsweissagung ursprünglich mit dem Schicksal der Dynastie Ahab verknüpft ist und es ist zu prüfen, ob sich hier weitere Hinweise finden lassen.

In dem Erzählzusammenhang über die Revolution des Jehu begegnen in II Reg 9,10a.36 zwei zu I Reg 21,23 parallel mit kleinen Abweichungen gestaltete Unheilsweissagungen, die in der diachronen Exegese als sekundär herausgestellt wurden, deren Zuordnung zu einer redaktionellen Schicht jedoch noch nicht vorgenommen werden konnte.

Auch blieb bisher die Frage offen, ob es sich hier um ein vorgeprägtes Wort (in verschiedenen Ausführungen), vielleicht auch ein altes Prophetenwort, handelt, das von einem Redaktor nachträglich in die Erzählung II Reg 9.10 eingebaut worden ist. Letztere Annahme erweist sich jedoch als wenig wahrscheinlich. In den Unheilsweissagungen gegen Isebel findet sich außer dem Signalwort *„Jesreel"* keine Konkretisierung, die sich mit den Nabotereignissen in Verbindung bringen läßt. Daher wird ersichtlich, daß hier bereits eine bestimmte Reflexionsebene vorliegt: Wenn mit dem Signalwort *„Jesreel"* die Ereignisse um Nabot und seinen Weinberg gemeint sein sollen, dann muß bereits eine Überlieferung bzw. Tradition vorliegen, die die Ereignisse um Nabot so deutlich in Jesreel lokalisiert, daß die Nennung des einen automatisch zu dem Gedanken an das andere führt. Dieses ist der Fall, wenn I Reg 21,1–16(–20abα) dem Redaktor vorlag, da hier der Ortsname Jesreel über die bloße Lokalisierung hinaus als Qualifikation dient und ihm eine Leitwortfunktion zukommt. Außerdem spricht gegen die Annahme eines alten Prophetenwortes das obenstehende Ergebnis, daß zwei voneinander unabhängige Prophetenworte, von denen zumindest einem ein relativ hohes Alter zukommt, vorliegen, die allein *Ahab* die Schuld an Nabots Tod zurechnen.[566] II Reg 9,26 ist dabei durch den Kontext ausdrücklich in Jesreel lokalisiert,[567] und diese Tatsache schließt aus, daß sich mit dem Signalwort *„Jesreel"* in einem alten Prophetenwort automatisch die Untat an Nabot verband. Gerade der Vergleich mit II Reg 9,26 macht deutlich, daß hier eine andere Ebene anzunehmen ist.

Zum weiteren Vergleich seien die Unheilsweissagungen in ihren Variationen gemeinsam aufgeführt:

I Reg 21,23: *„Die Hunde werden Isebel fressen auf dem Besitzanteil*[568] *von Jesreel."*

II Reg 9,10a: *„Isebel werden die Hunde fressen auf dem Besitzanteil von Jesreel."*

---

[566] Darüber hinaus zeigt besonders II Reg 9,10 ein sehr spätes Stadium der Überlieferung, weil sich, der Logik des Textes folgend, II Reg 9,10a im Zusammenhang mit 9,7 liest (s. dazu oben Kap. V.1.2.3). Hier wird das *„Blut aller Propheten"* und das *„Blut aller Knechte* JHWH*s"* erwähnt, das an Isebel gerächt werden soll. Es zeigt eine späte Stufe der Redaktion, als bereits alle Taten Isebels auf einer Ebene zusammengesehen wurden (s. dazu unten Kap. V.4.).

[567] Allerdings läßt sich nicht ausschließen, daß diese Unheilsweissagung sich ursprünglich auf einen anderen Ort bezogen haben könnte, da hier nur allgemein von *„diesem Acker"* die Rede ist.

[568] Vgl. die Textkritik in Kap. V.2.1.

II Reg 9,36: *„Auf dem Besitzanteil von Jesreel werden die Hunde das Fleisch Isebels fressen."*

Wie oben dargelegt, war von den Hunden in dem Grundtext der Erzählung II Reg 9.10 nicht die Rede. Erzählt wird die Nichtbestattung der Isebel, gerahmt von den Unheilsweissagungen über die das Fleisch fressenden Hunde, das gerade nicht zu dem Geschilderten paßt. Auffallend ist die doppelte Rahmung des Geschehens in II Reg 9,10a.36, wobei die Annahme einer rein redaktionellen, nicht auf irgendwelchen Vorgaben beruhenden Einfügung problematisch erscheint. Die Hunde begegneten in der zunächst als alt angenommenen Unheilsweissagung gegen Ahab in I Reg 21,19b, allerdings ist hier noch nicht an eine Nichtbestattung gedacht. Es findet also eine Verschiebung dessen statt, was im Zusammenhang der Hunde thematisiert wird, eine Verschiebung vom unfriedlichen Tod (*die Hunde lecken das Blut*) hin zur Nichtbestattung (*die Hunde fressen*).

Die Lösung des vorliegenden Problems einer Spannung zwischen Ankündigung, Schilderung und Erfüllung besteht nun gerade in der Kombination der oben dargelegten Sachverhalte: Die jetzt in verschiedenen Ausführungen vorliegende Unheilsweissagung gegen Isebel thematisiert und interpretiert das in I Reg 21,19b Überlieferte *(„An dem Ort, an dem die Hunde das Blut Nabots geleckt haben, werden die Hunde auch dein Blut lecken!")* mit Blick auf Isebel und der Schilderung ihres Todes.[569] Anders ausgedrückt: Die Unheilsweissagung gegen Ahab in I Reg 21,19b war vorhanden, sie wird auf Isebel gedeutet und daher wandelt sich das Motiv der blutleckenden Hunde so, daß die Hunde Isebel fressen, da von ihr ausdrücklich berichtet wird, daß sie nicht bestattet wird.[570] Das über sie berichtete Geschehen ist die Grundlage für die Veränderung der Unheilsweissagung. Die Spannung – die unvermittelt auftretenden Hunde – ergibt sich dadurch, daß das Wort gegen Ahab vorlag. Gerade das doppelte Vorkommen der Unheilsweissagung in Ankündigung und Erfüllung in II Reg 9 macht deutlich, daß den Redaktoren die Spannung zwischen Ankündigung und tatsächlichem Geschehen durchaus bewußt war.

Es ist sehr wahrscheinlich, daß bei der Bildung der Unheilsweissagung die Erzählung von I Reg 21,1–16(–20abα) bereits vorgelegen hat. Wann und durch wen die Unheilsweissagung entstanden ist und wann sie in I Reg 21,23

---

[569] THIEL (Redaktionsarbeit, S. 162) läßt offen, ob es sich bei I Reg 21,23 um ein „tradiertes, selbständiges Wort" handelt oder eine Nachbildung von V.19b; den Unterschied zwischen dem Handeln der Hunde thematisiert er nicht.

[570] Dabei stehen dann die Satzglieder jeweils chiastisch einander gegenüber: Ort – Hunde lecken – Hunde fressen – Besitzanteil von Jesreel.

bzw. II Reg 9,10a.36 eingefügt wurde, muß die redaktionskritische Betrachtung erweisen.

Interessant ist nun ein Blick auf I Reg 21,21 f.24 und seine Parallelen in I Reg 14,10–11a und I Reg 16,3–4 bei der Schilderung über die Auslöschung der anderen Dynastien. Hier wiederum gibt es, wie oben ausgeführt, keine Schilderung einer Nichtbestattung. Trotzdem wird diese angekündigt. Ein Vergleich der Unheilsweissagungen gegen Isebel und gegen die verschiedenen Dynastien – es sei nochmals daran erinnert, daß das Motiv der das Fleisch fressenden Hunde nur in diesen Zusammenhängen begegnet – zeigt auffallende strukturelle Ähnlichkeiten, d. h. zwischen der zentralen Unheilsweissagung, die allen drei Texten gemeinsam[571] ist, einerseits und der Unheilsweissagung gegen Isebel andererseits.

„*Die Hunde werden Isebel fressen auf dem Besitzanteil von Jesreel* (A) *und niemand soll sie begraben*" (B). (I Reg 21,23; vgl. II Reg 9,10a.36)

„*Wer von XY in der Stadt stirbt, den werden die Hunde fressen* (A*), *und wer auf dem Feld stirbt, den sollen die Vögel des Himmels fressen*" (B*). (I Reg 14,11*; 16,4*; 21,24*).

Diese beiden Formen stehen in einer Verbindung zueinander: Die Teile A und A* sind dabei ‚über Kreuz' gestaltet, B* stellt eine Weiterführung von B dar, indem die Thematik des Nichtbegrabens nun durch das Gefressenwerden durch die Vögel ausgedrückt wird, die „die Vollständigkeit der Vernichtung dokumentieren, insofern niemand da ist, der die Getöteten beerdigt."[572]

Die Unheilsweissagungen gegen die Dynastien, die in ihrem eigenen Kontext keinen Sinn zu machen scheinen, werden als Überlieferungsbewegung verständlich, die ihren Anfang in den Unheilsweissagungen gegen Isebel hat: Den Unheilsweissagungen gegen Isebel – einem Mitglied von Ahabs Dynastie – wird die Unheilsweissagung gegen Ahabs Dynastie in I Reg 21,24 nachgebildet.[573] Diese Überlieferungsbewegung lag auch deshalb nahe, da auch von Joram – dem Sohn Ahabs – gerade keine Bestattung berichtet wird. Während das Begräbnis des judäischen Königs Ahasja in der Grunderzählung II Reg 9.10 in II Reg 9,28 ausdrücklich geschildert wird,[574] erläßt Jehu im Gegensatz dazu den Befehl, den Leichnam des Königs Joram auf den Acker Nabots zu werfen (II Reg 9,26b).

---

[571] I Reg 21,21 f. 24 stellt eine Kombination von I Reg 14,10–11a und I Reg 16,3–4 dar.

[572] STIGLMAIR, Art. עוף, ThWAT V, Sp. 1183. Vgl. auch Dtn 28,26; Jer 7,33; 15,3; 16,4; 19,7; 34,20; Ez 29,5; 32,4; Ps 79,2.

[573] Anders OTTO (Jehu, S. 131), die eine Gestaltung von I Reg 21,23 von V.24 her annimmt.

[574] Dabei wird das Verhalten der Knechte Jorams dem Verhalten der Knechte Ahasjas gegenübergestellt, vgl. dazu oben Kap. V.1.2.2 und V.1.3.

Ursprünglich mit dem Schicksal der Dynastie Ahab verbunden, wird nun die Unheilsweissagung auf andere Dynastien angewendet und ausgeweitet, obwohl es hier keinen Anknüpfungspunkt in dem Berichteten gibt. Wie jedoch auch etwa die *„Sünde Jerobeams"* zu einem redaktionellen verbindenden Element zwischen verschiedenen Nordreichsdynastien wird, so auch die Ankündigung des Nichtbestattetwerdens, das auf seine Weise die Ruchlosigkeit der Dynastien betont, die verdientermaßen von jeweils einem Usurpator vernichtet werden. Wann diese redaktionellen Verbindungen geschaffen wurden, wird die Redaktionsgeschichte herausstellen.

Fassen wir zusammen: In I Reg 21,1–20 liegt eine literarische Einheit vor, in der zwei unterschiedliche Traditionen begegnen. Ihr Verhältnis zueinander, d. h. welche von ihnen älter ist, konnte anfangs noch nicht entschieden werden. Die weitere Exegese hat es aber sehr wahrscheinlich gemacht, daß in I Reg 21,19b eine alte Unheilsweissagung gegen Ahab vorliegt. Gestützt wird diese Vermutung einmal durch die Formulierung, die einen unfriedlichen Tod des Omridenherrschers in den Blick nimmt, das Vorhandensein einer anderen alten Unheilsweissagung über Ahab, die in II Reg 9,26a überliefert ist, und nicht zuletzt dadurch, daß aufgezeigt werden konnte, daß I Reg 21,19b zur ‚Keimzelle' aller anderen Unheilsweissagungen wurde. Daher spricht nichts dagegen, mit anderen Exegeten[575] V.1–16 als den jüngeren Teil der Überlieferung V.1–20 anzusehen. Die Erzählung V.1–16 und V.19b wurden zu der literarischen Einheit I Reg 21,1–20abα gestaltet: wann das geschah, muß an dieser Stelle noch offenbleiben. Diese literarische Einheit lag dem Verfasser der Unheilsweissagung gegen Isebel (I Reg 21,23) vor. Die Unheilsweissagung gegen Isebel ist älter als die Unheilsweissagungen gegen Ahab und seine Dynastie in I Reg 21,24, diese ist wiederum älter als die Unheilsweissagungen gegen Jerobeam in I Reg 14,11 und gegen Bascha in I Reg 16,4.

V.2.5 Redaktionskritische Zwischenüberlegungen

Für eine Datierung der Erzählung I Reg 21,1–16(–20abα) können sich aus den bisherigen Überlegungen folgende Eckdaten erheben lassen: Es liegt eine literarische Einheit mit der Unheilsweissagung in V.19b vor, die in die Zeit Ahabs eingeordnet werden kann. Den Terminus ante quem stellen die Unheilsweissagungen gegen Isebel in I Reg 21,23 (par.) dar, da diese die Erzählung I Reg 21,1–20abα voraussetzen.

[575] Vgl. etwa STECK, Überlieferung, S. 41ff.; HENTSCHEL (NEB.AT 10, S. 127f.), der in V.19.20abα die älteste Überlieferung sieht.

Ein Blick auf die unterschiedlichen Datierungen der Erzählung läßt erkennen, daß gerade die Interpretation der Gestalt der Isebel für viele Exegeten einen Eckpfeiler der Überlegungen darstellt. AHLSTRÖM datiert die Erzählung[576] in die Zeit Jorams, also die Zeit nach dem Tod Ahabs. Isebel habe als Gebira mit eigener Verwaltung großen Einfluß auf die Regierungsgeschäfte gehabt und das spiegele sich in der Erzählung wider.[577] Mit einer ähnlichen Argumentation ordnet STECK die Begegnung zwischen Elia und Ahab (I Reg 21,17–20) in die Zeit Ahabs ein, die Erzählung I Reg 21,1–16 in die Anfangszeit der Regierung Jehus.[578] Vor dem Hintergrund von Isebels tatsächlichem Wirken als Königsmutter und ihrer prokanaanäischen Religionspolitik sei die Eliaüberlieferung weitergestaltet worden und Isebel sekundär die Schuld am Tod Nabots zugewiesen worden.[579] Beide Exegeten bleiben jedoch den Nachweis schuldig, warum die Erzählung, in der Isebel ausdrücklich als *Ahabs Frau* agiert und ihr gerade *keine* eigenen Machtbefugnisse zugesprochen werden, aus einer Zeit stammen soll, in der Isebel als Königsmutter große Machtbefugnisse besaß.[580] In dieser Weise eine Datierung von außen und mit Hilfe von historischen Möglichkeiten herzustellen, kann nicht überzeugen![581]

BLUM möchte die Erzählung (I Reg 21,1–19a.20.23) in eine spätere Zeit datieren. Auf dem Hintergrund einer sich von der hier vorgelegten substantiell unterscheidenden Literarkritik – für BLUM stellt V.19b einen späteren redaktionellen Einschub dar! – rechnet er nun mit „einer Nach-DtrG Einschreibung der ganzen Episode“[582]. Dabei stützt sich BLUM in seiner Datierung vor allem auf die wortstatistischen Überlegungen ROFÉS.[583]

---

[576] Eine genauere Abgrenzung der Erzählung nimmt AHLSTRÖM erwartungsgemäß nicht vor, bemerkt nur mit Verweis auf SOGGIN (History, S. 207), sie sei „considerable expanded by novelistic elements“ (History, S. 587).

[577] So AHLSTRÖM, History, S. 588; vgl. auch ausführlich oben Kap. III.1.3.4.

[578] Vgl. STECK, Überlieferung, S. 41ff.

[579] Vgl. dazu ausführlich oben Kap. III.1.2.4.

[580] Die Behauptung solcher Machtbefugnisse stützt sich nun wiederum auf die These eines Gebira-Amtes in Israel, diese These ist jedoch höchst problematisch, vgl. den Exkurs in Kap. VI.

[581] Ebenfalls ist es kaum möglich, die Erzählung aufgrund von Rechtsvorstellungen zu datieren. Die oben stehende Analyse hat deutlich gemacht, daß historisch von sich substantiell unterscheidenden israelitischen und kanaanäischen Rechtssvorstellungen nicht ausgegangen werden kann und die Annahme eines Eigentumsvorbehalts JHWHs für das Verständnis der Erzählung nicht notwendig ist. Datierungen auf dieser Grundlage sind damit abzulehnen. Ebenfalls problematisch ist das Vorgehen von LEMCHE (Ancient Israel, S. 149ff.), der die Erzählung faktisch für die Verhältnisse im 9. vorchristlichen Jahrhundert heranzieht – ohne den Versuch einer Datierung der Geschichte vorzunehmen. Laut LEMCHE zeigt sich in der Erzählung eine Veränderung der Machtstrukturen zwischen dem Staat und den traditionellen Strukturen zugunsten des Staates, vgl. dazu ausführlich oben Kap. III.1.3.1.

[582] BLUM, Nabotüberlieferungen, S. 120.

[583] ROFÉ, Vineyard, S. 89ff. Die von ROFÉ auf S. 101 vorgestellten inhaltlichen Argumente sind

Rofé datiert die Erzählung IReg 21,1–20abα in das 5. vorchristliche Jahrhundert und bietet dafür vor allem sprachgeschichtliche Argumente: So hält er die Bezeichnung *„König von Samaria"* für anachronistisch und weist darauf hin, daß dieser Titel erst nach 722 v. Chr. verwendet worden sei.[584] Tatsächlich wurde erst nach dem Untergang des Nordreiches die Bezeichnung „Samaria" als „Bezeichnung der aus dem Rumpfstaat Israel gebildeten assyrischen Provinz Samaria geläufig"[585], vielleicht wird sie auch bereits in der Zeit der assyrischen Eroberungszüge verwendet.[586] Damit ist allerdings lediglich nachgewiesen, daß die Erzählung *nicht* aus dem 9. vorchristlichen Jahrhundert stammt, einen Beweis für eine Datierung in die Perserzeit bietet diese Beobachtung noch nicht. Weitere Hinweise sieht Rofé vor allem im Gebrauch des Begriffes חורים und der Verben דבר (Pi.) und העיד.

חורים ist laut Rofé ein Lehnwort aus dem Aramäischen. Es begegne nur in späten Passagen des Alten Testaments, so in Jer 37,20 (nicht in der LXX); 39,6; Jes 34,12; Neh 2,16; 4,8.13; 5,5 (nach der LXX); 5,7; 6,17; 7,5; 13,17; Koh 10,17; Sir 19,25 und in der rabbinischen Literatur und bezeichne „a narrow class of nobles having a share in the government of the province of Judah"[587]. Das Verbum דבר (Pi.), nicht gefolgt von einer Form von אמר und damit selbst im Sinn von אמר gebraucht (vgl. IReg 21,5.6), sei „not correct Classical Hebrew"[588], begegne in spät komponierten Texten wie IReg 13 und IIReg 1. Das Verbum העיד würde wie in Hi 29,11, Mal 2,14 und in nachbiblischer Literatur im Sinne von ‚Zeugnis ablegen' verwendet und nicht im Sinne von ‚verwarnen' bzw. ‚Zeugen bestellen'. Bereits an anderer Stelle war darauf hingewiesen worden, daß wortstatistischen Überlegungen zunächst nur eine Hinweisfunktion zukommt, die sich dann durch inhaltliche Beobachtungen belegen lassen sollte. Darüber hinaus ist jedoch auch der Sprachbeweis zu העיד sehr problematisch,[589] denn hier ist die Textbasis äußerst schmal; neben den beiden Belegstellen finden sich auch in Qumran nur drei Nachweise.[590] Auch die wenigen Belege in den möglicherweise späten Texten IIReg 1[591] und IReg 13[592] können den Nachweis nicht tragen. Überzeugender

---

zu vernachlässigen. Rofé konstruiert Beziehungen zu anderen, von ihm als spät klassifizierte Texte, wie Num 36,7.8.9; Dtn 19,15; Ex 22,27 und Lev 24,13–23, ohne jedoch nachzuweisen, daß hier tatsächlich eine Beziehung besteht und es sich hier tatsächlich um so junge Texte (oder Traditionen!) handelt, daß sie eine Datierung in das 5. vorchristliche Jahrhundert rechtfertigen. Unabhängig von der literarischen Einordnung der prozeßrechtlichen Bestimmungen Dtn 19,15.16–20 (vgl. dazu Otto, Verantwortung, S. 294f., der diese Bestimmung als dtn. qualifiziert) könnte mit Dtn 19,15 – einem Rechtssatz, der sich im Gegensatz zu 19,16–20 auf die Lokalgerichtsbarkeit bezieht (vgl. Otto, Deuteronomium, S. 257) – sogar ein noch älterer Rechtssatz vorliegen. Auch die weiteren Belege einer Zwei-Zeugen-Regel in Dtn 17,16 und evtl. Jes 8,2 weisen nicht in die nachexilische Zeit. Direkte Parallelen zur Zwei-Zeugen-Regel finden sich in altorientalischen Gesetzestexten nicht, vgl. Vliet, Testimony, S. 74–86.

[584] Anders Seebass, Fall, S. 478, Anm. 1.

[585] Bohlen, Fall, S. 310f., auch aufgenommen von Beck, Elia, S. 68.

[586] Vgl. die Stele Adadniraris III., auf der Joasch als einer aus Samaria bezeichnet wird, s. dazu Donner, Adadnirari III., S. 49ff. und Timm, Dynastie, S. 151. Zur Diskussion vgl. auch Köckert, Art. Samaria, TRE 29, S. 44, für die Diskussion der assyrischen Quellen auch Becking, Fall, S. 105–118.

[587] Rofé, Vineyard, S. 99.

[588] Rofé, Vineyard, S. 98.

[589] So auch Beck, Elia, S. 66; anders Blum, Nabotüberlieferungen, S. 118.

[590] Vgl. die Belege bei Rofé, Vineyard, S.100.

[591] S. dazu unten Kap. V.4.

sind die Überlegungen zu der Gruppe der חורים,[593] die tatsächlich breit in späten Texten belegt sind. Allerdings können diese Beobachtungen allein die Beweislast für eine späte Abfassung der Texte nicht tragen, da die חורים als zweites Subjekt neben den זקנים nicht fest im Text verankert sind, wie auch BLUM zugeben muß.[594] Die ‚Vornehmen' könnten damit auch später in einen älteren Text eingetragen worden sein, um den Begriff der Ältesten' zu erläutern.[595]

Können die wortstatistischen Überlegungen ROFÉs nicht den Beweis für eine späte Abfassung der Erzählung erbringen, sondern lediglich mit Blick auf die חורים einzig einen Hinweis liefern, so halten seine inhaltlichen Überlegungen, in denen ihm BLUM gefolgt ist, einer Überprüfung nicht stand. ROFÉ und BLUM sehen in der vorliegenden Erzählung Isebel als *‚fremde Frau'*[596] und benennen als historische Situation die Zeit Esras und Nehemias. So konstatiert ROFÉ: „Jezebel, the sinner and seducer, is the foreign wife of Ahab. Through her, foreign women in general are stigmatized. The historical setting is the fight of Ezra and Nehemiah against intermarriage."[597] Und BLUM folgert: „So möchte die ganze Episode auch exemplarisch für die Gefahren von Verbindungen mit nicht-jüdischen Frauen gelesen werden, wie sie in Esr/Neh gerade auch der Oberschicht vorgeworfen werden."[598]

Nun hat bereits die synchrone Untersuchung bei einem Vergleich der verschiedenen Rollen Isebels herausgestellt, daß Isebel in der Erzählung von Nabots Weinberg im Unterschied zu I Reg 17–18 und II Reg 9 eindeutig als *Ahabs Frau* agiert.[599] Die Analyse der Erzählung I Reg 21,1–16 hat diese Beobachtung unterstrichen.[600] Allerdings agiert Isebel in dieser Erzählung hier nun gerade *nicht* als *‚fremde Frau'*.[601] Sie wird in der vorliegenden Erzählung, anders als in der Einführungsformel I Reg 16,29–33, gerade *nicht* mit Blick auf ihre fremde Herkunft vorgestellt, obwohl solch eine Vorstellung aufgrund der betont lokalen Herkunft Nabots als *„Jesreeliter"* und Ahabs als *„König von Samaria"*[602] naheläge, wenn man Isebel als Prototyp der *‚fremden Frau'* zeichnen möchte. Darüber hinaus kennt und nutzt Isebel bei der Untat an Nabot laut I Reg 21 die israelitischen Gegebenheiten, wenn ge-

---

592 Für eine späte Datierung von I Reg 13 votiert BLUM (Lüge, S. 27ff.); anders GUNNEWEG, Prophetenlegende, S. 73ff.

593 So auch BECK, Elia, S. 67.

594 BLUM, Nabotüberlieferungen, S. 118.

595 So WÜRTHWEIN, Naboth-Novelle, S. 387, Anm. 35; vgl. auch BECK, Elia, S. 67.

596 Vgl. auch SOGGIN, Jezabel, S. 453ff., s. auch oben Kap. III.1.3.3.

597 ROFÉ, Vineyard, S. 102. Weiter argumentiert ROFÉ mit Blick auf die חורים.

598 BLUM, Nabotüberlieferungen, S. 119.

599 S. Kap. II.3.9.

600 S. Kap. V.2.3.

601 S. auch BECK, Elia, S. 67 und bereits TIMM, Dynastie, S. 126.

602 S. Kap. II.4.1.

schildert wird, wie sie minutiös die Ausführung der Untat an Nabot befiehlt.[603]

Allerdings ließen sich bei einer angenommenen späten Entstehungszeit diese Überlegungen mit Blick auf die Literargeschichte der Texte hinterfragen. Die diachrone Exegese zu I Reg 17–19 wird herausstellen, daß es sich hier um späte und nachdtr. Texte handelt.[604] Auch I Reg 20 und I Reg 22 sind erst später in das DtrG gelangt.[605] Vor diesem Hintergrund wäre es denkbar, daß ursprünglich I Reg 21 direkt auf die Einführungsformel folgte. Und da Isebel hier eindeutig als *Fremde* gezeichnet wird, könnte die Erzählung diese Tatsache gleichsam voraussetzten. Diese Annahme erweist sich aber bei näherem Hinsehen als wenig plausibel. Wenn der Verfasser der Erzählung Isebel vor dem Hintergrund der Einleitungsformel als *‚fremde Frau‘* gezeichnet hätte, dann wäre dennoch ein Hinweis auf diese Fremdheit zu erwarten gewesen. Ein Vergleich mit I Reg 17–18, einem Text, der die Einführungsformel voraussetzt, zeigt, wie durch Elias Aufenthalt bei der Witwe in Zarpat die Einführungsformel aufgenommen wird. Hier wird die phönizische Witwe zum Gegenpart der phönizischen Prinzessin, und die Fremdheit Isebels wird durch die Lokalisierung der Witwe akzentuiert.[606] Weiterhin wäre es bei einem direkten Anschluß von I Reg 21 an die ältere Einleitungsformel I Reg 16,29–33 nicht zu erklären, daß Ahab und Isebel überhaupt noch einmal so ausführlich vorgestellt werden. Auch hier macht ein Vergleich mit den nachdtr. Kapiteln I Reg 17 und I Reg 18 die Problematik solch einer Annahme deutlich: Hier begegnen Ahab und Isebel nur unter ihren Namen und werden gerade nicht weiter vorgestellt.[607] Darüber hinaus fällt ins Auge, daß sich in I Reg 21,1–16 im Unterschied zu den nachdtr. Texten I Reg 17–19 keine dtr. Terminologie findet. Die Aufnahme von Deuteronomismen in Verbindung mit priesterlicher Terminologie zeichnet jedoch nachdtr. Texte besonders aus. Diese Beobachtungen erweisen sich auch dann als tragend, wenn man wie BLUM I Reg 21,1–16 und I Reg 17–19 als nachdtr. einordnet, die Erzählung von Nabots Weinberg jedoch als die jüngste Erzählung begreift.[608] Als letztes bleibt festzuhalten, daß auch das Thema der Erzählung nicht explizit in die nach-

---

603 S. auch TIMM, Dynastie, S. 126.

604 Vgl. dazu unten Kap. V.3.3.

605 S. dazu unten Kap. V.4.

606 Vgl. dazu bereits die synchrone Analyse Kap. II.3.2 und unten Kap. V.3.2.2.

607 Es ist m. E. auch nicht möglich, hier die Vorstellung Ahabs als König allein vor dem Hintergrund der Frage nach der Grenze seiner Königsmacht zu interpretieren. In solch einem Fall wäre die Bezeichnung an anderer Stelle – beispielsweise in V.2a oder V.4a – zu erwarten gewesen.

608 S. BLUM, Nabotüberlieferungen, S. 125f. BLUM stellt eine gänzlich andere Literarkritik vor, in der V.1–16.18*.19a.20abα die ursprüngliche Einheit gebildet haben, V.19b dagegen eine spätere Ergänzung darstellt. Nicht nur ist die vorliegenden Literarkritik zu anderen Ergebnissen gekommen, es konnte darüber hinaus durch einen Vergleich der verschiedenen Drohworte auch deutlich gemacht werden, daß I Reg 21,23 par. eine Nachbildung und konkrete Umdeutung von I Reg 21,19b und I Reg 21,24 par. wiederum eine Nachbildung von I Reg 21,23 darstellt. Diese Zusammenhänge sind von BLUM nicht gesehen bzw. mit Blick auf das Verhältnis von I Reg 21,23 und V.24 anders interpretiert worden (S. 124). Bliebe man nun dennoch auf der Spur BLUMS, so folgt auf die Einführungsformel (I Reg 16,29–33) direkt das Dynastieorakel (I Reg 21,20bβ–22.24 ff.) und wohl auch die Notiz über Ahabs Buße in I Reg 21,27–29 (S. 126). Kurz gesagt wäre damit das in der synchronen Analyse vorgestellte System von ‚Weissagung und Erfüllung‘, das im heute vorliegenden Text auf unterschiedliche Weise den Tod Nabots und die Erzählung vom Tod Jehus miteinander verbindet, älter als die Erzählung von Nabots Weinberg und in diesem Sinne nahezu ‚grundlos‘. Vgl. dazu weiter unten Kap. V.4.

exilische Zeit weist.[609] Die weitere Analyse wird aufzeigen, daß der Vorgang von Fortschreibung gerade umgekehrt verlaufen ist und die jüngere dtr. Einführungsformel die ältere Erzählung I Reg 21,1–16 interpretiert.[610]

Gerade weil die Erzählung aus sich heraus verständlich ist, muß eine Datierung immer thesenhaft bleiben. Die Problematik der Wortstatistik war oben bereits vorgeführt worden, ebenso die Unmöglichkeit, anhand der נחלה–Thematik das Alter der Erzählung zu bestimmen.[611] Am sinnvollsten erscheint eine Bestimmung des Alters durch eine Verortung der hier formulierten Kritik: Die Naboterzählung klagt das Herrscherpaar Ahab und Isebel an, die Königsmacht und das Recht zu mißbrauchen. Sie klagt die Stadtnotabeln an, das böse Spiel mitzuspielen und damit als Rechtsgemeinde zu versagen.

Somit finden sich hier die sozialen Kritikpunkte der klassischen Prophetie, wie sie in den Prophetenbüchern von Amos, Micha und Jesaja, deren Grundbestand in die Zeit des 8. bzw. 7. vorchristlichen Jahrhunderts datiert werden kann, formuliert worden ist.[612] Mit Blick auf die Art und Weise, in der die Sozialkritik hier geäußert wird, ist zu überlegen, ob nicht für solch eine Erzählung „eine längere Wirkungszeit bzw. Rezeptionsphase der sozialkritischen Prophetie [...], die das Bewußtsein für soziale Vergehen geschärft“[613] hat, vorausgesetzt werden muß. Aus diesem Grund vermutet BECK eine Entstehungszeit im 7. vorchristlichen Jahrhundert.

Vor dem Hintergrund dieser Überlegungen erscheint nur eine sehr weitgefaßte Datierung in die Zeit des 8. oder 7. vorchristlichen Jahrhunderts möglich. Die Nähe zur Sozialkritik der klassischen Prophetie wird deutlich. Allerdings haben wir es hier nicht mit einer prophetischen Gattung, sondern mit einer Erzählung zu tun, die auf ihre ganz eigene Weise das Unrecht anklagt. Deshalb wird man die Möglichkeit offen lassen müssen, daß hier ein längerer Prozeß stattgefunden hat, prophetische Kritik so und nicht anders aufzunehmen, so daß auch eine Entstehung im 7. vorchristlichen Jahrhundert denkbar ist. Allerdings hat die Literarkritik bzw. die Überlieferungsgeschichte deutlich gemacht, daß eine literarische Einheit der jüngeren Erzählung I Reg 21,1–16 mit I Reg 21,17–20abα und damit mit der Unheilsweissagung in V.19b vorliegt. Diese Unheilsweissagung war oben noch in die Zeit Ahabs datiert worden. Möchte man nun nicht davon ausgehen, daß Unheilsweissagungen – und das muß auch für solche mit einem lokalen Haft-

---

609 S. dazu unten.

610 Vgl. dazu ausführlich Kap. VI.

611 So aber BOHLEN, Fall, S. 354ff.

612 So auch LANGE, Gleichniserzählung, S. 37. Vgl. auch THIEL (Todesrechtsprozeß, S. 78) und bereits ŠANDA, EHAT 9,1, S. 470. THIEL argumentiert jedoch auf der Grundlage einer anderen Literarkritik.

613 BECK, Elia, S. 68 mit Verweis auf JEREMIAS, ATD 24,2 und KILIAN, NEB.AT 17, S. 14ff.

punkt gelten – jahrhundertelang weitertradiert worden sind, so weist diese Überlegung eher in das 8. vorchristliche Jahrhundert als die Zeit, in der die literarische Einheit zusammengefügt worden ist und die damit den terminus ante quem für die Erzählung I Reg 21,1–16 darstellt. Die Betitelung Ahabs als *„König von Samaria"*, die in die Zeit nach 722 v. Chr. weist, kann als terminus post quem für die Datierung herangezogen werden.[614]

Allerdings bleibt das bereits oben thematisierte Problem der *‚Wortereignisformel'*. Das hohe Alter der Unheilsweissagung könnte hier einerseits als Hinweis auf ein hohes Alter der Formel verstanden werden. Andererseits begegnet die Formel zuerst bei Jeremia und Ezechiel[615] – und hier nicht nur in den dtr. überarbeiteten Passagen![616] – und dann eben in dtr. Texten.[617] Wenn man nun nicht in I Reg 21,17 einen älteren Beleg und vielleicht gar ein Vorbild für die Verwendung der Formel bei Jeremia finden möchte, so weist die *‚Wortereignisformel'* doch auf eine Entstehungszeit der Erzählung I Reg 21,1–20abα in das 7. vorchristliche Jahrhundert.

Als weiterer Schritt ist nun die Datierung der Verse I Reg 21,20bβ.21–24 im Zusammenhang mit II Reg 9,7–10a.36; 10,10.17 zu klären. Oben war bereits die Überlieferungsgeschichte der Unheilsweissagungen I Reg 21,23 und I Reg 21,24 vorgestellt worden.[618] Sie sind jünger als die Unheilsweissagung gegen Ahab in I Reg 21,19b und mit großer Wahrscheinlichkeit ebenfalls jünger als I Reg 21,1–16(–20abα), stammen also frühestens aus dem 8., wahrscheinlicher jedoch aus dem 7. vorchristlichen Jahrhundert. Ob die Entwicklung der Unheilsweissagungen auf der mündlichen oder auf der schriftlichen Stufe stattfand, läßt sich nicht eindeutig bestimmen. Da ihnen jedoch mit I Reg 21,1–16(–20abα) eine schriftliche Erzählung vorlag, ist die zweite Annahme die wahrscheinlichere.

In diesen beiden Unheilsweissagungen findet sich *keine* als dtr. einzuordnende Terminologie. Für die Ausdrücke עצור ועזוב בישׂראל und משתין בקיר in V.21b fehlen ebenfalls dtr. Parallelstellen. Dtr. Terminologie findet sich jedoch bei der Einleitung der Unheilsweissagungen in V.20bβ,[619] und es ist davon auszugehen, daß auch V.21a mit der auf Ahab zugeschnittenen Wen-

---

[614] Der Titel *„König von Samaria"* begegnet ein weiteres Mal in II Reg 1,3. Eine Exegese dieser Erzählung wird in der vorliegenden Arbeit nicht vorgenommen. Auch wenn es sich bei diesem Text um eine nachdtr. Erzählung handelt sollte (vgl. dazu unten Kap. VI.), bedeutet das nicht, daß der Titel nur nachdtr. verwandt wurde. Ebenso ist es möglich, daß in II Reg 1,3 die ältere Bezeichnung aus I Reg 21,1 aufgenommen wurde.

[615] Vgl. dazu DIETRICH, Prophetie, S. 71f. DIETRICH selbst überlegt, ob die vorliegende Formel nicht auch älter sein könnte, vgl. S. 72, Anm. 26.

[616] Vgl. etwa THIEL, Redaktionsarbeit, S. 170.

[617] Die Möglichkeit einer dtr. Bearbeitung bleibt weiter bestehen. So könnte diese erste Weissagung, die Elia zugeschrieben wird, an die späteren Weissagungen angepaßt worden sein, die die dtr. Redaktion Elia im Verlauf der Redaktionsgeschichte zuschrieb.

[618] S. Kap. V.2.4.1 und Kap. V.2.4.2.

[619] S. dazu oben Kap. V.2.2.2.

dung als dtr. einzuordnen ist.[620] Die Erfüllungszitate in II Reg 9,36 und II Reg 10,17 weisen ebenfalls dtr. Terminologie auf.

Mit Blick auf diese Unheilsweissagungen gilt es nun zu prüfen, ob diese als Ganzes einem dtr. Redaktor zuzuschreiben sind oder ob hier Differenzierungen vorgenommen werden müssen. Es könnte sich zumindest teilweise auch um vordtr. Strukturen handeln. Die bisherige Analyse hat gezeigt, daß die Vorstellung von ‚Weissagung und Erfüllung' gerade nicht auf die dtr. Arbeit zu beschränken ist. Auch die dtr. Terminologie in den Erfüllungszitaten II Reg 10,10.17 zwingt nicht, auch in den Weissagungen dtr. Elemente zu sehen. So liegt auch in I Reg 21,19b eine alte Unheilsweissagung vor, die erst nachdtr. in I Reg 22,39 seine Erfüllung findet.[621] Bei einer Betrachtung von V.23.24 sind die Unterschiede zu beachten: Im Unterschied zu der Unheilsweissagung gegen Isebel in I Reg 21,23 (und den Unheilsweissagungen gegenüber Ahab in I Reg 21,19b und II Reg 9,26a) ist die Unheilsweissagung gegen Ahabs Dynastie in keiner Weise lokal verhaftet.[622] Auch ist diese Weissagung anders als das Wort gegen Isebel *nicht* durch das in beiden Erzählungen begegnende Signalwort *‚Jesreel'* in den Kontext eingebunden. Hat die Geschichte der Unheilsweissagungen I Reg 21,24 und I Reg 21,23 eine Präferenz der Weissagung gegen Isebel deutlich gemacht, so erscheint es auch mit Blick auf die redaktionsgeschichtliche Analyse als möglich, daß zuerst das Wort gegen Isebel und dann das Wort gegen die omridische Dynastie an die Erzählung I Reg 21,1–20abα angeschlossen wurde.

Es wäre denkbar, daß in dem vorliegenden Text ursprünglich V.23 (und V.24?) direkt an die Erzählung I Reg 21,1–20abα angeschlossen wurden.

Nach der Antwort Elias auf die Frage Ahabs in V.20bα (*„Ich habe dich gefunden"*) folgt dann analog zur Unheilsweissagung gegen Ahab in V.19b eine Unheilsweissagung gegen die ebenfalls mit Schuld beladene Isebel (V.23). Daß ein solche Unheilsweissagung hier eingefügt wurde, verwundert nicht, da in der Erzählung I Reg 21,1–20abα das Ungleichgewicht besteht, daß nur eine Unheilsweissagung gegen Ahab vorliegt und nicht gegen Isebel, die doch auch ihren Part in dem bösen Spiel spielt. Das Wort gegen Isebel wird als Wort JHWHs innerhalb der wörtlichen Rede Elias eingeführt, die oft diskutierte Problematik, daß zum einen in V.21a die Rede Elias unmittelbar in eine JHWH-Rede übergeht und zum anderen das Wort gegen Isebel eigens eingeleitet wird, gelangen so zu einer Lösung. V.21 f. wären dann später vor die älteren Verse gesetzt worden, wobei mit V.21b wiederum älteres Material vorliegt. Auch in V.21b könnte eine ältere Formulierung vorliegen. So erklärt

[620] Der Ausdruck הביא רעה findet sich zwar nicht ausschließlich in dtr. Literatur, ist aber dort weit verbreitet; vgl. auch STIPP, Jeremia, S. 119.

[621] S. dazu unten Kap. V.4.

[622] Während in I Reg 21,23 der konkrete Ort Jesreel genannt wird, geschieht die Lokalisierung in der Unheilsweissagung gegen Ahab erst in den jeweils späteren Erzählungen I Reg 21 und II Reg 9.10.

sich auch der Wechsel zwischen der direkten Rede an und den Worten über die Mitglieder der omridischen Dynastie.[623]

Erweisen sich diese Überlegungen durchaus als sinnvoll, so bleibt auf der anderen Seite das Faktum der dtr. Einleitung der Unheilsweissagung bestehen. Diese Einleitung findet sich gerade nicht nur hier, sondern auch in den Parallelstellen IReg 14,10 und IReg 16,3. Vor diesem Hintergrund erscheint es zwar möglich, daß auch bereits vordtr. Weissagungen gebildet und eventuell auch in die Texte eingebaut wurden, in seiner heutigen Form ist das Schema jedoch dtr. Herkunft.[624]

Oben war die These CAMPBELLS zu einem „Prophetic Record" aus dem 9. vorchristlichen Jahrhundert vorgestellt worden.[625] Zu dieser Konstruktion rechnete CAMPBELL u. a. IReg 21,17–24 und IIReg 9,1–10. Hier nimmt CAMPBELL eine eigene Schicht an, die sowohl in sich einheitlich, als auch von der eigentlichen Erzählung abzutrennen ist, die mit II Reg 9,14 beginnt. Die diachrone Exegese ist hier zu grundsätzlich anderen Ergebnissen gekommen: Weder sind die Verse abzutrennen noch in sich einheitlich[626], so daß die These bereits hier zu kritisieren ist. Auch mit Blick auf die Verse IReg 21,17–24 ist ein anderer Weg eingeschlagen worden. Leider macht CAMPBELL keine Angaben zu IReg 21,23 und kommt mit Blick auf IReg 21,22aα.24 nur zu dem bekannten Ergebnis, daß hier keine dtr. Terminologie vorliegt. Hinweise für eine Datierung dieser Verse in das 9. vorchristliche Jahrhundert kann er jedoch nicht erbringen. Seine These kann vor dem Hintergrund der durchgeführten Exegese nicht gestützt werden.[627]

Fassen wir zusammen: Die Entstehungsgeschichte von IReg 21,23 und V.24 und die fehlende dtr. Terminologie eröffnen die Möglichkeit, daß hier älteres Material, d. h. bestimmte vordtr. Formulierungen vorliegen.[628] Es ist darüber hinaus durchaus denkbar, daß bereits vordtr. das System von Unheilsweissagungen mit Blick auf die omridische Dynastie weiter ausgebaut wurde und damit die Erzählung von Nabots Weinberg und die Erzählung vom Putsch des Jehu enger in einen Zusammenhang gebracht wurden.[629] In der jetzigen Fassung handelt es sich jedoch um eine dtr. Konstruktion.

Als nächstes ist die Stellung der Verse I Reg 21,27–29 zu klären. Der oben durchgeführte Vergleich der Unheilsweissagungen gegen die verschiedenen

---

[623] SCHMOLDT (Botschaft, S. 50) sieht hier einen Hinweis, daß die „Profezeiung nicht von einer Hand gestaltet worden ist".

[624] Vgl. dazu auch MCKENZIE, Trouble, S. 61ff.

[625] S. dazu Kap. IV.1.

[626] Vgl. dazu oben Kap. V.1.2.1.

[627] Zu den Thesen DIETRICHS s. unten Kap. V.4.

[628] So für V.21b. und V.24 auch OTTO, Jehu, S. 123ff. und BOHLEN, Fall, S. 220ff. Vgl. auch MCKENZIE, Trouble, S. 61f.

[629] Die Übertragung auf die Dynastien Jerobeam (I Reg 14,10–11a) und Bascha (I Reg 16,3–4) sollte dagegen den Deuteronomisten zugeschrieben werden.

Nordreichdynastien[630] hebt die gegen Ahab gerichtete Formulierung *„siehe, ich werde Unheil über dich bringen“* (V.21a) besonders hervor, da sie bei den beiden anderen fehlt. Dabei zeigt sich dtr. Terminologie.

Die Reue Ahabs und der Strafaufschub korrespondieren mit der Notiz über den friedlichen Tod Ahabs nach I Reg 22,40.[631] Vor dieser Notiz findet sich jedoch die Schilderung eines erneuten Kampfes mit den Syrern, wobei auch der Tod des *„Königs von Israel“* in diesem Kampf berichtet wird. Dieser König wird durch V.38–40 mit *Ahab von Israel* gleichgesetzt:[632]

38a Und als man den Wagen am Teiche von Samaria abspülte, leckten die Hunde sein Blut, und die Dirnen badeten sich darin
b nach dem Wort, das JHWH geredet hatte.
39a Was sonst noch von Ahab zu sagen ist, von allem, was er getan hat und von dem elfenbeinernen Haus, das er gebaut hat, und all den Städten, die er befestigt hat,
b das steht ja geschrieben in der Chronik der Könige von Israel.
40a Und Ahab legte sich zu seinen Vätern,
b und sein Sohn Ahasja wurde König an seiner Statt.

Damit stehen hier nun konkurrierende Aussagen hintereinander: Einerseits wird in der eigentlichen Erzählung von dem Tod auf dem Schlachtfeld erzählt und in V.38 auf die Unheilsweissagung in I Reg 21,19b Bezug genommen,[633] andererseits findet sich in V.40 die (dtr.) Abschlußformel, die auf einen friedlichen Tod hinweist. Es ist als wahrscheinlich anzusehen, daß hier eine Erzählung über einen anderen König von Israel sekundär Ahab zugeschrieben wurde.[634] Dafür spricht einerseits das Fehlen des Namens im gesamten Verlauf der Erzählung, zum anderen auch die komplizierte Erfüllung in V.38, die einen nachträglichen und nachdtr. Einschub der Erzählung und Bezug zu der Weissagung des Elia als wahrscheinlich erscheinen läßt.[635]

In der Nachfolge JEPSENS sind V.27–29 verbreitet in die Zeit der Abfassung der Bücher der Chronik eingeordnet worden.[636] Es ist jedoch viel wahrscheinlicher, diese Verse ebenfalls den Deuteronomisten zuzuschreiben,[637]

---

[630] Vgl. Kap. V.2.4.

[631] Zu der dtr. Formel וישכב אחאב עם־אבתיו vgl. bereits oben.

[632] Auf der synchronen Textebene ist die Identifizierung mit Ahab auch durch die Stellung im Kontext der Königebücher gegeben.

[633] Die Wurzel לקק im Qal begegnet außer an diesen beiden Stellen nur Jdc 7,5.

[634] Zur Diskussion, welchem König diese wohl zunächst anonym überlieferte Erzählung zuzuordnen ist, vgl. GUGLER, Jehu, S. 67ff. Eine ausführliche Exegese von I Reg 22 würde hier den Rahmen sprengen. Die Erzählung I Reg 22,1–37 ist nicht einheitlich, sondern gewachsen. Unterschiedliche Lösungsvorschläge bieten HENTSCHEL (NEB.AT 10, S. 130ff.) und WÜRTHWEIN (ATD 11,2, S. 253ff.)

[635] So auch BECK, Elia, S. 60; STIPP, Buße, S. 487ff.; CRÜSEMANN, Elia, S. 92ff. Vgl. auch bereits SMEND, Elijah, S. 42; SCHMITT, Elisa, S. 134. Da die Unheilsweissagung in I Reg 21,19b nur einen bestimmten Ort nennt, dieses jedoch nicht exakt bestimmt, ist es möglich, daß die Erfüllung in Samaria lokalisiert wird.

[636] Vgl. JEPSEN, Buße, S. 150ff.; ihm folgen BOHLEN (Fall, S. 304ff.), MINOKAMI (Revolution, S. 36) und TIMM (Dynastie, S. 130ff.).

[637] So nachdrücklich STIPP, Buße, S. 471ff.; ihm folgen nun auch BECK (Elia, S. 59ff.) und OTTO (Jehu, S. 127ff.).

in diese Richtung weisen nicht nur die dtr. Terminologie אבי הרעה, sondern vor allem auch inhaltliche Überlegungen.[638]

Die Deuteronomisten wußten einerseits um den friedlichen Tod Ahabs – denn nur durch die dtr. Formulierung in I Reg 22,40 haben wir davon Kenntnis – andererseits formulierten sie nun gerade bei Ahab – anders als bei Jerobeam und Bascha – eine an Ahab *persönlich* gerichtete Unheilsweissagung in I Reg 21,21a und verstärken damit die Unheilsweissagung, das ihnen in V.19b vorlag. Gerade diese Verstärkung weist jedoch darauf hin, daß auch die Reue Ahabs in V.27–29 von Anfang an zu ihrer Konstruktion gehörte, um damit das Problem des ihnen überlieferten unerfüllten Prophetenwortes zu lösen.

So erweist sich jetzt auch mit Blick auf diese letzten Verse die Einordnung der Unheilsweissagungen I Reg 21,19b und II Reg 9,26a als alt als richtig. Wer davon ausgeht, daß mit I Reg 21,17ff. spätere dtr. Anhänge vorliegen[639], müßte begründen können, warum die Deuteronomisten ‚aus freien Stücken' Elia etwas ankündigen lassen, von dem sie wissen, das es sich nicht erfüllt.

Als letztes Element innerhalb des vorliegenden Kapitels sind V.25f. eingefügt worden. Durch die Formulierung הרע בעיני יהוה in V.26 wird innerhalb des Kapitels eine Verbindung zu V.20bβ und darüber hinaus zu der dtr. Einleitungsformel in I Reg 16,30 hergestellt.[640] Das negative Verdikt über Ahab aus der Einführungsformel wird untermauert, allerdings wird das Verhältnis von Ahab und Isebel mit Blick auf die Verantwortung neu bestimmt. Während in der Einleitungsformel die Heirat mit Isebel die Schuld Ahabs über seine Vorgänger hinaus verstärkte, so wird nun von einer ‚Verführung' durch Isebel gesprochen. Während in der Einleitungsformel eine ‚Leerstelle' blieb, inwieweit eine Verbindung zwischen der Hochzeit von Ahab und Isebel und der Einführung des Baalsdienstes in Israel besteht, ist nun die Königsgattin verantwortlich für den ‚Götzendienst' (ללכת אחרי הגללים) ihres Mannes, einem Götzendienst der Ureinwohner des Landes, die JHWH vor Israel vertrieben hat. Mit Ahab ist der tiefste Stand der Nordreichkönige erreicht, lediglich Manasse wird mit ihm verglichen und erhält ein ähnliches Verdikt (II Reg 21,11).[641]

---

[638] JEPSEN (Buße, S. 150ff.) führte für eine Entstehung in der Zeit der Abfassung der Chronikbücher כנע im Nif. (Unterwerfung unter Jahwe) ins Feld, die vor allem in dem zweiten Chronikbuch begegne. Auch das Prinzip eines individuellen Vergeltungsdenkens sei erst in der Epoche der Chronik belegt. Dagegen konnte jedoch STIPP (Buße, S. 480) deutlich machen, daß sich mit II Reg 22,19 auch im DtrG ein Beleg für כנע im Nif. finde und in II Reg 14,6 ein „ausdrückliches Bekenntnis zum in Dtn 24,16 niedergelegten Prinzip der Individualhaftung".

[639] So DIETRICH, Prophetie, S. 41ff.

[640] Vgl. ausführlich oben Kap. II.3.3.

[641] Ein Vergleich der Darstellungen Ahabs und Manasses findet sich bei SCHNIEDEWIND, History, S. 649.

SCHMITT hat darauf aufmerksam gemacht, daß sich in den Büchern Gen bis II Reg eine spätdtr. Redaktion findet, die vor dem Götzendienst der Völker warnt, vgl. Ex 23,23; 34,11; Jos 24,11; Jdc 3,5.[642] Dieser Redaktion könnten die vorliegenden Verse zugeordnet werden,[643] eine endgültige Entscheidung soll jedoch erst mit Blick auf die gesamte Überlieferung vorgenommen werden.[644]

V.3 I Reg 17,1–19,18 – Der Elia-Zyklus[645]

V.3.1 Übersetzung und Textkritik

17

1a Und es sprach Elia[646], der Tischbiter, aus Tischbe[647] in Gilead zu Ahab: „So wahr JHWH, der Gott Israels, lebt, vor dem ich dienend stehe [648]: Es wird in diesen Jahren weder Tau noch Regen geben,
b es sei denn auf mein Wort hin."
2 Und es geschah das Wort JHWHs zu ihm folgendermaßen:
3a „Gehe weg von hier und wende dich nach Osten
b und verbirg dich am Bach Krit, der östlich des Jordans liegt.
4a Und es soll geschehen: Aus dem Bach wirst du trinken,
b und den Raben habe ich befohlen, dich dort zu versorgen."
5a Und er ging los[649] und tat gemäß dem Wort JHWHs.
b Und er ging und setzte sich an den Bach Krit, der östlich des Jordans fließt.
6a Und die Raben brachten ihm Brot und Fleisch am Morgen und Brot und Fleisch[650] am Abend,
b und aus dem Bach trank er.
7a Und es geschah nach einigen Tagen, daß der Bach austrocknete,

---

642 Vgl. SCHMITT, Geschichtswerk, S. 268ff.

643 So auch BECK, Elia, S. 51. Auch OTTO, Jehu, S. 137 weist die Verse einer späteren Überlieferung zu; vgl. auch bereits TIMM, Dynastie, S. 130 und STECK, Überlieferung, S. 38, Anm. 3.

644 S. Kap. V.4.

645 Der Begriff „Zyklus" ist von WÜRTHWEIN (ATD 11,2, S. 205) übernommen. Kritik an diesem Begriff äußert THIEL, BK IX,2, S. 21f.

646 Die LXX in nichtrezensierter Form fügt ὁ προφήτης ein. Die Lesart des MT ist jedoch sowohl die kürzere als auch die schwierigere Lesart und damit wohl die ursprüngliche. Es läßt sich zudem keine Erklärung finden, weshalb der MT diese Bezeichnung wegfallen lassen sollte. Die Erläuterung der LXX scheint hier eher eine Leerstelle zu füllen – wer ist dieser Elia? – und trägt den Prophetentitel aus I Reg 18,36 (vgl. auch I Reg 18,22) ein.

647 Mit LXX. Hier liegt im MT ein Vokalisationsfehler vor, תושב ist im Plural constr. sonst nicht belegt, auch wird der Begriff immer plene geschrieben. Zur Diskussion vgl. THIEL, Lage, S. 119ff.

648 Die Übersetzung folgt KÖCKERT, Elia, S. 123.

649 Das doppelte וילך (vgl. V.5b) fehlt in der nichtrezensierten LXX, hier scheint eine Glättung vorzuliegen.

650 Die LXX in nichtrezensierter Form und eine hebräische Handschrift lassen das „*Fleisch am Morgen*" und das „*Brot am Abend*" aus. MT ist jedoch als ursprünglich anzusehen: Nicht nur mit der üblichen Nahrung, sondern mit weitaus reichhaltigerer Kost wird Elia in diesem Speisungswunder versorgt, vgl. auch THIEL, BK IX/2, S. 17.

b denn es gab keinen Regen im Land.
8 Da geschah das Wort JHWHs zu ihm folgendermaßen:
9a „Mache dich auf, gehe nach Zarpat, das zu Sidon gehört, und laß dich dort nieder.
b Siehe, ich habe dort einer Witwe befohlen, dich zu versorgen!"
10a Und er machte sich auf und er ging nach Zarpat. Und als er zu dem Tor der Stadt kam, siehe, da war eine Witwe beim Holzsammeln.
b Und er rief zu ihr und sagte: „Bringe mir doch ein wenig Wasser in dem Gefäß, damit ich trinken kann!"
11a Da ging sie, um es zu holen.
b Und er rief zu ihr und er sagte: „Bringe mir doch ein Stück Brot in deiner Hand."
12a Und sie sagte: „So wahr JHWH, dein Gott, lebt: ich habe keinen Vorrat[651] außer einer handvoll Mehl im Krug und ein wenig Öl in der Flasche.
b Und siehe, ich sammle gerade zwei Holzstücke und ich werde gehen und es für mich und meinen Sohn zubereiten, und wir werden es essen und sterben."
13a Und Elia sagte zu ihr: „Fürchte dich nicht, gehe hinein und[652] tue nach deinem Wort.
b Zuerst aber bereite für mich davon einen kleinen Brotfladen und bringe ihn mir heraus und für dich und deinen Sohn bereite (es) danach.
14a Denn so hat JHWH gesprochen, der Gott Israels: ‚Der Mehlkrug soll nicht leer werden und die Ölflasche nicht versiegen
b bis zu dem Tag, an dem JHWH Regen gibt auf das Land'."
15a Und sie ging und sie tat gemäß dem Wort Elias.
b Und sie aß, sie und er,[653] und ihr Haus einige Zeit.
16a Der Mehlkrug wurde nicht leer und die Ölflasche versiegte nicht,
b gemäß dem Wort des Herrn, das er durch Elia gesprochen hatte.
17a Und es geschah nach diesen Ereignissen, daß der Sohn der Frau, der Besitzerin des Hauses, sehr krank wurde,
b und seine Krankheit war sehr schwer, bis kein Atem mehr in ihm blieb.
18a Und sie sprach zu Elia: „Was habe ich mit dir, Mann Gottes,
b daß[654] du zu mir gekommen bist, um an meine Sünde zu erinnern und meinen Sohn sterben zu lassen."
19a Und er sprach zu ihr: „Gib mir deinen Sohn!"
b Und er nahm ihn von ihrem Busen und er brachte ihn hinauf in das Obergemach, in dem er wohnte, und er legte ihn auf sein Bett.
20a Und er rief zu JHWH und er sagte:
b „JHWH, mein Gott, willst du sogar der Witwe, bei der ich wohne, Unheil antun, indem du ihren Sohn sterben läßt?"
21a Und er streckte sich über das Kind aus dreimal und er rief zu JHWH und er sagte:
b „JHWH, mein Gott, laß doch das Leben dieses Kindes in es zurückkehren."
22a Und JHWH hörte auf die Stimme Elias,
b und er ließ zurückkehren das Leben des Kindes in seinen Leib und es lebte.
23a Und Elia nahm das Kind und er brachte es aus dem Obergemach herunter in das Haus und er gab es seiner Mutter.

[651] So auch WÜRTHWEIN, ATD 11,2, S. 206.
[652] Nach LXX, Syr und Vg., dem Vorschlag der BHS folgend.
[653] Mit einigen hebräische Handschriften, der LXX in nichtrezensierter Form sowie Syr und Tg. wie im Qere. Anders THIEL, BK IX/2, S. 17.
[654] Mit einigen hebräischen Handschriften und Tg.

b Und es sagte Elia: „Siehe, dein Sohn lebt!“
24a Und es sagte die Frau zu Elia: „Jetzt, nun weiß ich, daß du ein Mann Gottes bist,
b und daß das Wort JHWHs in deinem Mund wahr ist.“

18

1a Und nach[655] dem Verlauf von vielen Tagen, da geschah das Wort JHWHs zu Elia im dritten Jahr folgendermaßen:
b „Gehe, zeige dich Ahab, und ich werde Regen geben auf die Oberfläche der Erde!“
2a Da ging Elia, um sich Ahab zu zeigen,
b und die Hungersnot war groß in Samaria.
3a Und Ahab rief Obadja, der sein Palastvorsteher war,
b und Obadja fürchtete JHWH sehr.
4a – Und es geschah, als Isebel die Propheten JHWHs ausrottete,
b da nahm Obadja hundert Propheten und versteckte sie, fünfzig Mann[656] in der Höhle, und er versorgte sie mit Brot und mit Wasser. –
5a Und es sprach Ahab zu Obadja: Gehe[657] in das Land zu allen Wasserquellen[658] und zu allen Flüssen[659],
b vielleicht werden wir Gras finden, so daß wir Pferd und Maultier am Leben erhalten und die Tiere nicht ausrotten[660] müssen.
6a Und sie teilten unter sich das Land auf, um es zu durchschreiten,
b Ahab ging auf einem Weg für sich allein[661] und Obadja ging auf dem anderen Weg für sich allein.
7a Und es geschah, als Obadja auf dem Weg war, und siehe, Elia (trat) ihm entgegen,
b und er erkannte ihn und er fiel auf sein Angesicht und er sprach: „Bist du hier, mein Herr Elia?“
8a Und er sagte zu ihm: „Ich bin es!
b Gehe und sage zu deinem Herrn: ‚Siehe, Elia ist da!‘“
9a und er sagte: „Was habe ich gesündigt,
b daß du das Leben deines Knechtes in die Hand Ahabs gibst, um mich töten zu lassen?
10a So wahr JHWH, dein Gott, lebt. Es gibt kein Volk und kein Königreich, wohin mein Herr nicht gesandt hat, um dich zu suchen. Und sie sagten: ‚Er ist nicht da!‘
b Und er ließ schwören das Königreich und das Volk, daß man dich nicht gefunden habe.

---

655 Dem Vorschlag der BHS folgend nach einigen hebräischen Handschriften und Übersetzungen. So auch BECK, Elia, S. 71, Anm. 215.

656 Die Herausgeber der BHS schlagen vor, hier mit einigen Handschriften und Übersetzungen ein zweites חמשים wie in V.13 einzufügen. Die Lesart des MT ist jedoch sowohl die kürzere als auch die schwierigere, da sie sich von der in V.13 unterscheidet. Beide Varianten ließen sich erklären; entweder liegt Haplographie oder Dittographie vor.

657 LXX (und Syr) fügen καὶ διέλθωμεν (laßt uns ... durchwandern) hinzu, vgl. auch V.6a.

658 LXX läßt כל aus.

659 LXX nach dem Codex Vaticanus und Lukian läßt כל aus.

660 Statt כרת im Hif. 1.com. plur. wird mit Blick auf Vg. und LXX 3.m. sing. Perfekt Nif. vorgeschlagen. Es gibt keine stichhaltigen Argumente gegen die Textfassung des MT.

661 LXX nach dem Codex Vaticanus und Lukian sowie die Vg. lassen לבדו hier aus, die BHS schlägt vor, dieser Lesart zu folgen. Sowohl der Codex Vaticanus als auch Lukian bieten aber eine Übersetzung von לבדו über den MT hinaus in V.7, daher gibt es keinerlei Gründe, der Lesart des MT nicht zu folgen.

11a Und nun sagst du:

b ‚Gehe hin und sage deinem Herrn: Siehe, Elia ist da?'

12a Und wenn ich nun wegginge, und der Geist JHWHs nähme dich weg, wohin, wüßte ich nicht, und ich käme, um Ahab zu berichten, und er würde dich nicht finden, dann würde er mich töten.

b Und dein Knecht fürchtet JHWH von seiner Jugend[662] auf.

13a Ist nicht meinem Herrn gemeldet worden, was ich tat, als Isebel die Propheten JHWHs tötete,

b und ich versteckte von den Propheten JHWHs, hundert Mann, je fünfzig in der Höhle, und versorgte sie mit Brot und Wasser.

14a Und nun sagst Du: Gehe und sage deinem Herrn: ‚Elia ist da!'?

b Dann wird er mich töten."

Setuma

15a Und Elia sprach: „So wahr JHWH Zebaot lebt, vor dem ich stehe,

b fürwahr: heute werde ich mich ihm zeigen!"

16a Und Obadja ging Ahab entgegen und er berichtete ihm.

b Daraufhin ging Ahab Elia entgegen.

17a Und es geschah, als Ahab Elia sah,

b daß Ahab zu ihm sagte: „Bist du hier, du Behexer Israels?"[663]

18a Und er sagte: „Nicht ich habe Israel verdorben, sondern du und das Haus deines Vaters,

b als ihr die Gebote JHWHs verlassen habt und du den Baalen nachgelaufen bist![664]

19a Nun aber sende hin, versammle zu mir ganz Israel auf dem Berg Karmel

b und die 450 Propheten des Baal und die 400 Propheten der Aschera, die vom Tisch der Isebel essen."[665]

20a Und es sandte Ahab in ganz Israel umher,[666]

b und er versammelte die Propheten[667] auf dem Berg Karmel.

21a Und Elia trat vor das ganze Volk und sagte: „Wie lange wollt ihr noch auf beiden Seiten hinken? Wenn JHWH Gott ist, dann folgt ihm nach, wenn Baal es ist, folgt ihm nach."

b Aber das Volk antwortete ihm kein Wort.

---

[662] Mit einigen hebräischen Handschriften, LXX, Syr und Vg.

[663] S. zur Übersetzung von עכר s. unten S. 283.

[664] LXX nach Minuskelhandschriften, Syr, Tg. und Vg. bieten das Verb im Plural.

[665] Die Herausgeber der BHS sehen es als wahrscheinlich an, daß die 400 Propheten der Aschera zu streichen sind. Auf der Ebene der Textkritik ist das jedoch eine Konjektur, dagegen stellt die Bemerkung ונביאי האשרה ארבע מאות אכלי שׁלחן איזבל auf der Ebene der Literarkritik einen späteren Zusatz dar. Vgl. dazu unten Kap. V.3.2.4.

[666] Mit LXX, die die lectio brevior darstellt. MT fügt בני ein, in vielen hebr. Handschriften wird entsprechend גבול eingefügt.

[667] Einige hebr. Handschriften und die LXX fügen hier noch „alle" hinzu. Hinter dieser Zufügung lassen sich unterschiedliche Beweggründe vermuten. Einerseits fügt die LXX in V.22b die Propheten der Aschera ein und löst so die Schwierigkeit, daß diese Prophetengruppe im weiteren Text nicht mehr begegnet. Die Zufügung ließe sich vor diesem Hintergrund verstehen. Andererseits bleibt im hebräischen Text offen, ob die Propheten, die vom Tisch der Isebel essen, tatsächlich *alle* Fremdgötterpropheten sind, die in Israel zu finden sind, vgl. auch die synchrone Analyse. Kap. II.3.2 und II.3.8 Die hebräischen Handschriften und die LXX ließen sich so interpretieren, daß *alle* Propheten fremder Götter in Israel versammelt worden sind, ob sie nun zum Stab Isebels gehören oder nicht. Die Textüberlieferung weist damit auf ein Problem in MT hin.

22a Und es sprach Elia zu dem Volk: „Ich allein bin übriggeblieben, ein Prophet für JHWH allein,
b und die Propheten des Baal sind 450.
23a Man gebe uns zwei Stiere. Und sie sollen sich einen Stier auswählen und ihn zerstükkeln und ihn auf die Holzscheite legen. Aber Feuer sollen sie nicht legen.
b Und ich werde den anderen Stier bereitmachen und ihn auf die Holzscheite legen und ich werde kein Feuer legen.
24a Und ruft den Namen eures Gottes an, und ich werde den Namen JHWHs anrufen und es soll gelten: der Gott, der mit Feuer antwortet, er ist der Gott."
b Und es antwortete das ganze Volk und sie sagten: „Gut ist das Wort!"
25a Und es sagte Elia zu den Propheten des Baal: „Wählt euch den einen Stier aus und macht ihn zuerst zurecht, denn ihr seid die Mehrzahl.
b Und ruft den Namen eures Gottes an. Aber Feuer sollt ihr nicht legen."
26a Und sie nahmen den Stier, den man ihnen gab[668] und sie bereiteten ihn und sie riefen den Namen Baals vom Morgen bis zum Mittag folgendermaßen: „Baal, antworte uns!" Aber es war keine Stimme und kein Antwortender.
b Und sie hinkten um den Altar, den man gemacht hatte.
27a Am Mittag aber verspottete sie Elia und er sagte: „Ruft mit lauter Stimme, fürwahr, er ist doch ein Gott, fürwahr, er verrichtet ein Geschäft, fürwahr, er ist beiseite gegangen, [669] fürwahr, er ist auf einem Weg,
b vielleicht schläft er, wird aber erwachen."
28a Und sie riefen mit lauter Stimme und sie machten sich nach ihrem Brauch Einschnitte mit Schwertern und Lanzen,
b bis daß das Blut an ihnen herabfloß.
29a Und als der Mittag vorbeiging, gerieten sie in Raserei bis zu der Zeit, da man das Brandopfer darzubringen pflegte,
b und es war keine Stimme und keine Antwort und keine Erhörung.
30a Und es sagte Elia zu allem Volk: „Tretet her zu mir!" Und es trat das ganze Volk zu ihm.
b Und er stellte den Altar JHWHs wieder her, der niedergerissen worden war.
31a Und es nahm Elia zwölf Steine, nach der Zahl der Stämme der Söhne Jakobs,
b an den das Wort JHWHs folgendermaßen ergangen war: „Israel soll dein Name sein!"
32a Und er baute mit den Steinen einen Altar im Namen JHWHs,
b und er machte einen Graben so groß, daß man zwei Sea Saat säen könnte.[670]
33a Und er schichtete die Holzscheite auf,
b und er zerteilte den Stier und er legte (ihn) auf die Holzscheite.
34a Und er sprach: „Füllt vier Krüge mit Wasser und gießt es auf das Brandopfer und auf die Holzscheite."
b Und er sagte: „Tut es ein zweites Mal!" Und sie taten es ein zweites Mal. Und er sagte: „Tut es ein drittes Mal!" Und sie taten es ein drittes Mal.
35a Und das Wasser lief rings um den Altar
b und auch der Graben war voll Wasser.

---

[668] Wird von der LXX in nichtrezensierter Form ausgelassen.

[669] Zur Übersetzung vgl. PREUSS, Verspottung, S. 86.

[670] S. Ges[17], S. 96 zu בית.

36a Um die Zeit, da man das Brandopfer darzubringen pflegte, da näherte sich Elia, der Prophet, und sprach: „JHWH, Gott Abrahams, Isaaks und Israels. Heute soll erkannt werden, daß du Gott bist in Israel und ich dein Knecht bin
b und auch auf deine Worte hin alle diese Dinge getan habe.
37a Antworte mir, JHWH, antworte mir, damit dieses Volk erkennt, daß du JHWH, der Gott, bist,
b und daß du ihr Herz rückwärts wendend gemacht hast.“[671]
38a Und es fiel das Feuer JHWHs herab und es fraß das Brandopfer und die Holzscheite und die Steine und die Erde
b und das Wasser im Graben leckte es auf.
39a Und es sah das ganze Volk und sie fielen auf ihr Angesicht
b und sie sagten: „JHWH, er ist der Gott. JHWH, er ist der Gott!“
40a Und es sagte Elia zu ihnen: „Ergreift die Propheten des Baal. Keiner von ihnen soll entrinnen!“ Und sie ergriffen sie,
b und Elia führte sie zum Bach Kischon und er schlachtete sie dort.
41a Und es sagte Elia zu Ahab: „Steige hinauf und iß und trink,
b fürwahr, ich höre schon das Rauschen des Regens.“
42a Und Ahab stieg hinauf, um zu essen und zu trinken,
b und Elia stieg hinauf zum Gipfel des Karmel und er beugte sich zur Erde und legte sein Gesicht zwischen seine Knie.[672]
43a Und er sagte zu seinem Diener: „Steige doch hinauf und schaue auf das Meer hinaus!“ Und er stieg hinauf und er schaute und er sagte: „Es ist nichts da!“
b Und er sagte: „Gehe wieder hin, siebenmal!“
44a Und es geschah beim siebten Mal, da sagte er: „Siehe, eine kleine Wolke wie die Hand eines Mannes steigt aus dem Wasser auf.“
b Und er sagte: „Steige zu Ahab hinauf und sage ihm: ‚Spanne an und fahre hinab, daß der Regen dich nicht zurückhalte.‘“
45a Unterdessen wurde der Himmel dunkel von Wolken und Wind und es kam ein großer Regen.
b Und Ahab bestieg den Wagen und er fuhr nach Jesreel.
46a Und die Hand JHWHs kam über Elia und er gürtete seine Lenden
b und er lief vor Ahab her bis nach Jesreel.

19

1a Und es berichtete Ahab Isebel[673]alles, was Elia getan hatte,
b und wie[674] er alle[675] Propheten mit dem Schwert getötet hatte.
2a Und es sandte Isebel einen Boten zu Elia mit folgender Botschaft:[676]

---

671 Vgl. FREVEL, Aschera, S. 93.

672 So mit vielen hebräischen Handschriften nach dem Qere zu lesen.

673 Die LXX in ihrer nichtrezensierten Form fügt γυναικὶ αὐτοῦ hinzu. Diese Zufügung läßt sich nicht als Erläuterung verstehen, wer Isebel eigentlich ist: Das wäre innerhalb des Kapitels I Reg 18 deutlich sinnvoller gewesen. Man sollte diese Zufügung eher als Interpretation des oben dargelegten Verhältnisses von Ahab und Isebel verstehen. Die LXX unterstreicht dann, daß sich das Verhältnis von Ahab und Isebel ändert, und bezeichnet Isebel hier wie auch in der Episode um Nabots Weinberg immer dann als Ahabs Frau, wenn sie als Ahabs Frau agiert und mit ihm kommuniziert.

674 So mit LXX, Syr und Vg.

675 Der Ausdruck fehlt in wenigen hebräischen Handschriften und in der nichtrezensierten LXX.

b „So sollen mir[677] die Götter tun und so sollen sie fortfahren, wenn ich nicht morgen um diese Zeit dein Leben dem Leben eines von ihnen gleichmache."
3a Da fürchtete er sich[678], und er stand auf und er lief um seines Lebens willen. Und er kam nach Beerscheba, das zu Juda gehört,
b und er ließ seinen Diener dort zurück.
4a Er selber ging einen Tagesmarsch weit in die Wüste, kam (dort) hin und setzte sich unter einen Ginsterbusch,
b und er wünschte sich zu sterben und er sprach: „Genug nun! JHWH, nimm mein Leben, denn ich bin nicht besser als meine Väter!"
5a Und er legte sich hin und er schlief unter einem Ginsterbusch.
b Und siehe, da berührte ihn ein Engel und er sagte zu ihm: „Steh auf, iß!"
6a Da schaute er hin, und siehe, neben seinem Kopf waren ein auf Glühsteinen gebakkener Brotfladen und eine Flasche Wasser.
b Und er aß und trank und er legte sich wieder hin.
7a Und der Engel JHWHs kehrte zurück ein zweites Mal und berührte ihn und er sagte: „Steh auf, iß,
b denn der Weg ist zu weit für dich!"
8a Und er stand auf und er aß und er trank
b und er ging durch die Kraft jener Speise vierzig Tage und vierzig Nächte bis zum Berg Gottes, dem Horeb.
9a Dort ging er in die Höhle hinein und er übernachtete dort.
b Und siehe, das Wort JHWHs geschah zu ihm und sprach zu ihm: „Was tust du hier, Elia?"
10a Und er sagte: „Ich habe geeifert für JHWH, den Gott Zebaot; denn es haben die Israeliten deinen Bund[679] verlassen, deine Altäre zerstört und deine Propheten mit dem Schwert getötet.
b Ich allein bin übrig geblieben und sie trachten danach, mein Leben zu nehmen."
11a Und er sprach: „Tritt heraus und stelle dich auf den Berg vor JHWH, denn siehe, JHWH wird vorübergehen." Und ein großer und starker Sturm, der Berge zerriß und Felsen zerbrach, war vor JHWH. Und JHWH war nicht im Sturm.
b Und nach dem Sturm kam ein Erdbeben. Und JHWH war nicht im Erdbeben.
12a Und nach dem Erdbeben kam ein Feuer. Und JHWH war nicht im Feuer.
b Und nach dem Feuer kam eine leise Windstille[680].
13a Und als Elia (das) hörte, verhüllte er sein Gesicht mit seinem Mantel und er ging hinaus und stellte sich in den Eingang der Höhle.
b Und siehe, eine Stimme (geschah) zu ihm und sprach: „Was tust du hier, Elia?"

Der MT stellt die lectio difficilior dar, da nur die Baalspropheten, nicht aber die Ascherapropheten am Karmel geschlachtet werden.

676 In der LXX findet sich über den hebr. Text hinaus vor der Drohung Isebels an Elia die Erweiterung εἰ σὺ εἶ Ηλιου καὶ ἐγὼ Ιεζαβελ. Gegen EISSFELDT (Elia, S. 65ff.), der diesen Zusatz für ursprünglich hält. Zur Profilierung Isebels in der LXX s. Kap. VII.

677 Zu ergänzen nach vielen hebräischen Handschriften und Übersetzungen, vgl. I Reg 20,10.

678 Mit einigen hebräischen Handschriften, LXX, Syr und Vg.

679 Der Begriff „Bund" fehlt in der LXX.

680 Übersetzung nach WÜRTHWEIN, ATD 11,2, S. 225. LUST, Breeze, S. 110ff. übersetzt hier *a roaring thunderrous sound* und versteht die Erscheinung als Steigerung und nicht als Gegensatz. Da es sich hier jedoch um eine Polemik gegen Baal handelt (vgl. dazu unten Kap. V.3.2.5.), wird es sich um einen Gegensatz handeln.

14a Und er sagte: „Ich habe sehr geeifert für JHWH, den Gott Zebaot; denn die Israeliten haben deinen Bund verlassen, deine Altäre zerstört und deine Propheten mit dem Schwert getötet.
b Ich allein bin übriggeblieben, sie aber trachteten danach, mein Leben zu nehmen."
15a Und JHWH sagte zu ihm: „Gehe, kehre zurück auf deinem Weg zur Wüste von Damaskus.
b Und gehe und salbe Hasaël zum König über Aram.
16a Und Jehu, den Sohn des Nimschi, sollst Du zum König über Israel salben.
b Und Elisa, den Sohn des Schafat aus Abel-Mehola, sollst du zum Propheten salben an deiner Statt.
17a Und es wird geschehen: Den, der dem Schwert Hasaëls entrinnt, wird Jehu töten,
b und den, der dem Schwert Jehus entrinnt, wird Elisa töten.
18a Aber ich will übriglassen[681] in Israel siebentausend:
b alle Knie, die sich Baal nicht gebeugt haben, und jeden Mund, der ihn nicht geküßt hat."

V.3.2 Textanalyse und Literarkritik

Die beiden ersten Kapitel des Eliazyklus berichten von einer Menschen und Tiere bedrohenden Dürre in Israel. Den Auftakt stellt die Ankündigung der Dürre durch ein von Elia verkündigtes Wort dar, die ersten Szenen berichten von seiner eindrucksvollen und wundersamen Errettung aus den Gefahren der Dürre am Bach Krit und in Sidon und von der Totenaufweckung eines Jungen. In Israel bewirken die Folgen der regenlosen Zeit, daß der König Ahab und sein Haushofmeister das Land nach Nahrung für das Vieh absuchen müssen. Erst das Schweigen Baals auf dem Karmel innerhalb einer Auseinandersetzung zwischen Elia und den Priestern des Baal läßt das Volk erkennen, daß JHWH Gott ist. Die Baalspriester werden getötet, und in einer Art Zauberhaltung[682] bringt Elia den lange ersehnten Regen für das Land. Im 19. Kapitel flieht Elia nach den Ereignissen auf dem Karmel vor Isebel nach Beerscheba und in die Wüste. Mutlos wünscht er sich den Tod, wird jedoch durch einen Engel versorgt und gelangt so an den Horeb, wo JHWH sich offenbart und Elia mit verschiedenen Salbungen beauftragt.

Isebel begegnet in dem vorliegenden Textkomplex im Zusammenhang mit wahren und falschen Propheten. Sie versucht, die Propheten JHWHs ausrotten zu lassen, so daß nur durch die Heldentat Obadjas, des Haushofmeisters Ahabs, hundert von ihnen gerettet werden können (I Reg 18,4.13). Dabei wird auch Elia von Isebel bedroht und muß um sein Leben fliehen (I Reg 19,1–3a). Darüber hinaus ist Isebel in diesem Erzählzyklus die Unterstütze-

[681] LXX mit Ausnahme von Lukian bietet hier die 2. Pers. sing.: Hier ist Elia derjenige, der handeln soll.

[682] Vgl. dazu ALBERTZ, Art. Magie, TRE 21, S. 692f.

rin einer auffallend großen Zahl von Propheten der fremden Götter: Nicht weniger als 450 Propheten Baals und 400 Propheten der Aschera essen von ihrem Tisch (I Reg 18,19b).

Die *synchrone Analyse* hat aufgezeigt, daß diesen Textelementen Schlüsselfunktionen für das Bild der Isebel zukommen:[683] So wird *allein* durch I Reg 18,19b eine explizite Beziehung zwischen Isebel und der Baalsverehrung in Israel hergestellt,[684] und Isebels Töten der JHWH-Propheten (18,4.13) verleiht dem ‚Mord' Elias an den Baalspropheten und auch der Ausrottung des Baalsdienstes durch Jehu (vgl. II Reg 9,7) den Anschein von Recht. Die Nachrichten über Isebel sind zwar spektakulär, aber knapp und werden – mit Ausnahme der kurzen Szene I Reg 19,1–3a – nicht auf der Ebene der erzählten Handlung weiter ausgemalt: Bei 18,4.19 handelt es sich um auktoriale Äußerungen, bei 18,13 um eine Selbstvorstellung Obadjas.

Die Frage nach der literargeschichtlichen Einordnung dieser Textelemente ist daher von großer Bedeutung. Die folgende Literarkritik kann sich dennoch nicht allein auf diese Textbestandteile konzentrieren, da die Entscheidung über ihre literargeschichtliche Einordnung in einem engen Zusammenhang mit der des gesamten Textes steht. Auch kann sich die Exegese nicht auf die Kap. 17 und 19 beschränken: Auch wenn Isebel in Kap. 17 nicht begegnet, so hat bereits die synchrone Analyse deutlich gemacht, daß durch I Reg 18,19 eine Gegenüberstellung von Isebel und der Witwe von Zarpat konstruiert wird. Von daher ist auch dieses Kapitel von Bedeutung für das Bild der Isebel.

Allerdings kann in der folgenden Textexegese nicht auf jedes Einzelproblem eingegangen werden, hier steht die schmale Überlieferung zu Isebel einer großen Textfülle gegenüber, deren gesamte Analyse den Rahmen der vorliegenden Untersuchung sprengen würde. Daher wird bei den Erzählungen über die Feuerprobe (I Reg 18,21–39) und Elias Gang zum Gottesberg (I Reg 19,3aβ–18) verstärkt auf weiterführende Literatur verwiesen.

V.3.2.1 Forschungsgeschichte

Anders als bei der Exegese von I Reg 21 und II Reg 9.10, wo nahezu durchgehend ein Grundkonsens in der Annahme besteht, daß ein längerer Grundtext vorliegt, bei dem dann Erweiterungen an- bzw. eingefügt wurden, finden sich bei einem Gang durch die Forschung völlig unterschiedliche Thesen zur Entstehungsgeschichte der Texte I Reg 17–19.[685] Vor diesem Hintergrund ist ein kurzer Forschungsüberblick unabdingbar.

---

[683] Vgl. dazu ausführlich oben Kap. II.3.2.

[684] S. ausführlich Kap. II.3.8.

[685] In diesem Forschungsüberblick wird der Vorgehensweise der einzelnen Exegeten der Vorzug vor einer stärkeren Systematisierung eingeräumt, da die Frage, mit welchem Teiltext die diachrone Exegese beginnt, oft die Ergebnisse der Exegese aufs nachdrücklichste beeinflußt. Die Darstellung der Forschung kann nur einen Ausblick darstellen. Des weiteren sei noch verwiesen auf die Arbeiten von WHITE, Legends; CRÜSEMANN, Elia; KEINÄNEN, Traditions.

Odil Hannes STECK[686] datiert in seiner Analyse einen Großteil der vorliegenden Texte als Einzelerzählungen in die Zeit Ahabs und Elias: die Dürreerzählung (IReg 17,1–6; 18,1–2a.[2b–3a.5–12.14.16.]17–18a.*41–46), die „Heiligtumslegende vom Gottesurteil auf dem Karmel"[687] (18,*21–39) und die nur in Fragmenten erhaltene Erzählung von Elia unter dem Ginster (19,3aβ–6). Hier stelle der Omridenherrscher selbst den Gegner Elias dar. Kurze Zeit später seien die Dürreerzählung und die Heiligtumslegende vom Karmel von einem Sammler zusammengefügt worden.[688]

Zur Anfangszeit des Königtums Jehus sei nun auf dem Hintergrund der Erinnerung an Isebel als Gebira Isebel selbst und auch das Ende des Baalskultes in die Überlieferung eingezeichnet worden. Damit tritt nun Isebel als Gegnerin Elias in den Vordergrund. Eine weitere Überarbeitung der Stoffe sei in der Zeit der Aramäerkriege gegen Hasaël – also ebenfalls zu Lebzeiten Elias – vorgenommen worden, da nun „die Existenz des Volkes [...] überhaupt in Frage stand"[689]. Hier sei nun die Horebszene angeschlossen (IReg 19,1–3aα) und weitergestaltet worden.

Für STECK ist damit die Geschichte der Eliaüberlieferung im wesentlichen bereits im 9. Jh. abgeschlossen. Nicht nur ordnet er die ersten Erzählungen selbst in eine große zeitliche Nähe zu den Ereignissen, sondern auch die Weitergestaltung der Überlieferung. Die Frage der jeweiligen Gegnerschaft – Elia gegen Ahab bzw. Elia gegen Isebel – wird faktisch für STECK ein wichtiges Indiz für die Trennung der verschiedenen Überlieferungsstufen. Die Zeitgeschichte – und insbesondere das Verhalten Isebels als Gebira – wird als Movens der Überlieferungsgeschichte erkannt.

Für Rudolf SMEND haben die Deuteronomisten die Kapitel 17–19 geprägt: Die von ihnen eingetragene Vorstellung vom Wort JHWHs an Elia erscheine hier als das „treibende Motiv"[690], so in ihrer Gestaltung von I Reg 17,2–5a.8f.16b.24; 18,1a*.31.32a.36; 19,9b.10.[691]

Von dieser dtr. Redaktion sei eine ältere Komposition zu trennen. Diese sieht er – in Abgrenzung zu STECK – als eine „schriftstellerische Einheit, die die Revolution des Jehu bereits voraussetzt und hinter die man nicht in der Weise zurückgreifen kann, daß man durch Abzug von Elementen, die eindeutig die Aktionen des Jehu und davor die der Isebel voraussetzen, einigermaßen sauber ältere Überlieferungsstücke herauspräparieren könne, die noch in die Zeit Ahabs gehören und den Ereignissen, von denen sie berichten wollten, damit nahezu zeitgenössisch wären."[692]

---

686 Vgl. dazu ausführlich unten Kap. III.1.2.4.

687 STECK, Überlieferung S. 79.

688 STECK, Überlieferung, S. 83.

689 STECK, Überlieferung, S. 133.

690 SMEND, Wort, S. 528. Dabei stützt sich SMEND weitgehend auf die Überlegungen DIETRICHS, Prophetie, bes. S. 88ff., s. dazu auch Kap. IV.1.

691 SMEND, Wort, S. 525ff. Auch die Erzählung vom „Mehl- und Ölwunder" und die Geschichte von der Auferweckung des Sohnes sind laut Smend von der dtr. Redaktion eingefügt worden, vgl. Wort, S. 533. In seinen neusten Überlegungen rechnet SMEND auch das „Leidensmotiv" (I Reg 18,3b.4; 19,10) zur dtr. Bearbeitung, s. dazu Elijah, S. 37ff.

692 SMEND, Wort, S. 540.

Georg HENTSCHEL[693] möchte den Texten über die Zeit des Elia zumindest „indirekt etwas über die Haltung Elijas entnehmen"[694]. HENTSCHEL datiert I Reg 18,31.36 in nachexilische Zeit und weist I Reg 18,18bβ.36aβb der dtr. Redaktion zu. Die Textelemente, in denen Isebel als Verfolgerin Elias (I Reg 19,1–3aα) bzw. der Propheten (18,4.13) erscheint, wie auch die Bemerkung über die Ascherapropheten, die vom Tisch Isebels essen, weist HENTSCHEL unterschiedlichen, *vordeuteronomistischen* Händen zu.[695] Auch die Szene über die Totenerweckung (I Reg 17,17–18,1aα) gehört laut HENTSCHEL nicht zur ursprünglichen Dürreerzählung. In Anlehnung an DIETRICH[696] und SMEND versteht er ebenfalls die Verse I Reg 17,2–5a.8 f.; 18,1ab.2a als redaktionell: Da er die Wortereignisformel nicht allein auf die dtr. Redaktion beschränken möchte – sie „wird wohl auch zuerst in prophetischen Kreisen gebraucht worden sein"[697] –, ordnet er diese Bearbeitung in eine Zeit „etwas früher als die dtr. Redaktion"[698].

Die ältesten Kerne der Eliaerzählung sieht HENTSCHEL nun in I Reg 18,42b.45 f. Von einem „frühen Sammler"[699] seien diese Verse mit Hilfe von I Reg 18,19a.20*.41.42a dann mit der Erzählung über die Entscheidung auf dem Karmel (I Reg 18,21–40 – auch diese Erzählung hat verschiedene Erweiterungen erfahren, der älteste Kern besteht aus V.21.30.40)[700] zusammengebunden worden: „Durch diese Anordnung ließ sich zeigen, daß der Synkretismus des Volkes die Ursache für die Trokkenheit war und die klare Entscheidung für Jahwe das Ende der Dürre einleitete".[701] Die Aufforderung Elias, die Baalspropheten zu versammeln (V.19bα), sowie Ahabs Ausführung (V.20*) fehlen in der älteren Erzählung: Ahab versammelt nur die Israeliten auf dem Karmel. Später habe dann ein „Erzähler" den Fokus auf den Konflikt zwischen Ahab und Elia gerichtet und mit schweren Vorwürfen (I Reg 18,17.18a) den Gegensatz zwischen den beiden Männern „aufs äußerste" zugespitzt (I Reg 18,7–12a.15 f.).[702] Nun sei auch die Dürre als Strafe für Ahab dargestellt worden (I Reg 18,2b.3a.5 f.): „Darum ließ man Elija schließlich vor dem König auftreten und die Macht des prophetischen Wortes bekunden (I Reg 17,1)."[703] Die Szenen am Bach Krit (I Reg 17,5b.6a) und in Zarpat (I Reg 17,10–15) seien durch das Dürremotiv verbunden und in die Komposition eingefügt worden.

Ernst WÜRTHWEIN erarbeitet das Werden der Eliaüberlieferung in erster Linie redaktionsgeschichtlich.[704] Er geht davon aus, daß „prophetisch bestimmte dtr. Kreise (=

[693] Vgl. HENTSCHEL, Elija, S. 54ff. Seine früheren Überlegungen hat HENTSCHEL mit Blick auf Isebel z. T. leicht korrigiert, vgl. Elijaerzählungen S. 73 mit Elija S. 65, daher folgt die Darstellung dem zuletzt genannten Werk.

[694] HENTSCHEL, Elija, S.54.

[695] HENTSCHEL, Elija, S. 64f. Zeitlich möchte HENTSCHEL die Stellen über Isebel zwischen den extremen Positionen von STECK (9. Jh.) und WÜRTHWEIN (nachdtr. Zusätze) einordnen, vgl. Elija, S. 65, Anm. 53. Eine Begründung für seine vordtr. Einordnung bietet HENTSCHEL nicht.

[696] DIETRICH, Prophetie, S. 123ff.

[697] HENTSCHEL, Elija, S. 68.

[698] Ebd.

[699] HENTSCHEL, Elija, S. 76.

[700] Vgl. HENTSCHEL, Elija, S. 78ff.

[701] HENTSCHEL, Elija, S. 76f.

[702] HENTSCHEL, Elija, S. 77.

[703] Ebd.

[704] Vgl. dazu WÜRTHWEIN, ATD 11,2, S. 205–233.269–272; ders., Tradition, S. 102ff.; ders., Erzählung, S. 131ff.; ders., Opferprobe, S. 132ff. und ders., Elijah, S. 140ff.

DtrP) unter Verwendung älteren Materials den Elija-Zyklus I Reg 17–19 komponiert und eingestellt"[705] haben. Die Verbindung der beiden Kapitel durch I Reg 19,1–3a führt er auf jüngere DtrP-Kreise zurück.

Zu einer älteren und vordtr. Dürrekomposition zählt WÜRTHWEIN I Reg 17,5b.6.7.10–13.14a [ohne Botenformel].15.16a; 18,2a.17abα.41–45. Elia erscheine hier als „Wundermann" und als Helfer des Königs.[706] Diese Komposition sei dann von einem ersten DtrP überarbeitet worden (I Reg 17,2–5a.8.9.14a [nur Botenformel].14b.16b; 18,1), der u. a. durch das Einsetzen der Wortereignisformel Elia „zu einem ganz von *Jahwe geleiteten Propheten* macht" und JHWH als den „eigentlich Wirkenden" in der Erzählung darstellt.[707] Auch auf dieser Stufe findet sich bei WÜRTHWEIN keine Feindschaft zwischen Ahab und Elia.

Ein zweiter DtrP habe dann durch die Überleitung in 18,17bβ.18a.19a.20a die ursprünglich selbständige und unlokalisierte Erzählung von der Opferprobe (18,21–39) – eine dtr. Lehrerzählung![708] – eingefügt und die Dürreerzählung in erweiterter Form durch I Reg 19,1–3aα mit der älteren Wallfahrtslegende zum Gottesberg (I Reg 19,3aα*βb.4abα*β.11aα*.13*) zusammengebracht. Die Erzählung von der Opferprobe wurde mehrmals überarbeitet: Ursprünglich standen sich allein Elia und das Volk gegenüber, die Einführung der Baalspropheten – auch in der Überleitung in 19b.20 – geschah später. [709]

Die Verfolgung Elias durch Isebel (I Reg 19,1–3aα) wie auch die Angabe, daß Isebel den Baalskult gefördert habe (18,19b*.22aβb), geht damit erst auf die prophetischen Redaktoren zurück.[710] Nachdtr. wurden Kap. I Reg 17–18 weiter überarbeitet, noch später ist wiederum die Episode von Elia und Obadja (18,2b–16), ebenfalls mehrmals überarbeitet, in den heutigen Text gelangt. Die Verse, in denen von der Verfolgung der Propheten berichtet wird (I Reg 18,4.13), sind in diesem späten Text wiederum späte Nachträge.[711] Hier wird Isebel „aus einer Protektorin der Baalspropheten und Gegnerin Elijas zu einer Königin, die die Jahwepropheten radikal ausrotten will"[712].

Für WÜRTHWEIN sind damit die dtr. Kreise verantwortlich für die Umgestaltung des Wundertäters Elia zu dem JHWH-Propheten, der dem Königshaus aufgrund dessen Baalsverehrung feindlich gegenübersteht. Die Erzählung von der Opferprobe auf dem Karmel ist dtr. Bildung, die Verfolgung Elias und der Propheten durch Isebel und die Verantwortlichkeit für die Baalspropheten sind auf späteren Stufen zu verorten. Rechnet STECK mit verschiedenen, sich deutlich unterscheidenden Überlieferungsstufen in einem einzigen Jahrhundert, so nimmt WÜRTHWEIN ebenfalls in einem kleinen Zeitraum unterschiedliche Bearbeitungen an: Bei ihm ist es allerdings die viel spätere Zeit der dtr. Redaktion.

---

[705] WÜRTHWEIN, ATD 11,2, S. 205.

[706] WÜRTHWEIN, ATD 11,2, S. 211.

[707] WÜRTHWEIN, ATD 11,2, S. 211 [Hervorhebung im Original].

[708] So dann ausdrücklich WÜRTHWEIN (Opferprobe, S. 138), der die Erzählung später als Dtn 4,35.39; 7,9 einordnet. Umgekehrt noch WÜRTHWEIN, ATD 11,2, S. 218f.

[709] Vgl. WÜRTHWEIN, ATD 11,2, S. 215f.

[710] Vgl. WÜRTHWEIN, ATD 11,2, S. 270. Sehr problematisch ist hier, daß WÜRTHWEIN *auch* 18,22aβb ausdrücklich als Hinweis auf die Taten Isebels deutet: „Besondere Beachtung verdient, daß erst die DtrP-Kreise die Verfolgung Elijas Isebel (und nur dieser) zuschreiben und durch sie den Baalskult gefördert sein lassen". Davon ist jedoch in dem zitierten Vers nicht die Rede.

[711] Vgl. WÜRTHWEIN, ATD 11,2, S. 221f.

[712] WÜRTHWEIN, ATD 11,2, S. 271. Ebenfalls nachdtr. ist die Episode von der Totenauferwekkung in I Reg 17,17–24.

Eine Gegenposition zu WÜRTHWEIN findet sich bei Winfried THIEL. In seinen unterschiedlichen Arbeiten zu den Eliatexten und in den ersten beiden Lieferungen des BK IX/2[713] geht THIEL von einem nur geringen Anteil dtr. Redaktion aus und traut einem Großteil der Texte ein hohes Alter zu. Er bezweifelt, daß die Wortereignisformel dtr. Ursprungs ist und erkennt die Komposition von 17,1.2–7. 8–16; 18,1aβff. als vordtr. „Die Wort-Theologie, die sich in der Wortereignisformel und im Erfüllungsvermerk 16b ausdrückt, war den Deuteronomisten [...] vorgegeben."[714] Den Anteil der dtr. Arbeit in I Reg 17 stuft THIEL als „außerordentlich gering" ein.[715] Er eruiert für I Reg 17–18 jedoch keine durchgehende, ältere Dürreerzählung. „Der Dürre-Zyklus ist vielmehr auch im ältesten Bestand durch die redaktionelle Zusammenstellung verschiedener Einzelerzählungen und anderen Materials entstanden, stellt also in der Tat eine ‚Dürre–Komposition' dar."[716]

Einen grundsätzlich anderen Ansatz vertritt Erhard BLUM. Er möchte in seiner Untersuchung die These belegen, „daß die Eliaerzählung [...] von *einem* durchgehenden Gestaltungswillen geprägt sein könnte".[717] BLUM deutet die theologischen Spitzenaussagen als unverzichtbare Bestandteile der Großerzählung I Reg 17–19.

BLUM geht von einer literarischen Abhängigkeit der Auferweckungsgeschichte in I Reg 17,17–24 von der Elisa-Erzählung in II Reg 4,8 f. aus[718] und sieht darüber hinaus ebenfalls eine Abhängigkeit von I Reg 17,10–16 zu II Reg 4,1–7.[719] Die beiden Erzählungen über die unterschiedlichen Frauen aus den Elisageschichten seien zu den zwei Episoden über die Witwe in Zarpat zusammengefaßt worden.

„Der Grundkonflikt um die Alleinverehrung JHWHs bildet zwar in Kap. xvii-xix die alles tragende Thematik, doch gewinnt diese ihre spezifische Textur erst durch ein zweites, damit verschlungenes Thema: die Prophetie."[720] So sieht BLUM in der Episode in Zarpat die Frage nach dem *Sinn* des prophetischen Wirkens erörtert: „Sollte der etwa darin bestehen, daß durch ihn ein unheilvoller Prozeß von Schuldaufdeckung und Ahndung in Gang kommt, selbst [...] bei denen, die sich vertrauensvoll auf das JHWH-Wort in seinem Mund einlassen?"[721] Die vorwurfsvolle Frage Ahabs in I Reg 18,17 „integriert" solch eine mögliche Lesart der Rolle Elias in die Erzählung. „Um so mehr Gewicht gewinnt in diesem Horizont das Vorspiel mit den Sarepta-Erzählungen: Es sind Geschichten, die vom Wirken des Propheten am Beispiel einer JHWH vertrauenden Frau handeln, und es sind beides Geschichten von einer *Rettung*!"[722]

Die „Erkenntnisaussage" der Witwe am Ende des „ersten Aktes" in I Reg 17,24 formuliert „bereits das Erkenntnisziel [...], auf welches Israel in dem dramatischen Geschehen von Kap. xviii erst noch hingeführt werden muß"[723]. „Mit seinem Handeln

[713] Vgl. auch THIEL, Redaktionsarbeit, S. 148ff. und Komposition, S. 215ff.

[714] THIEL, Redaktionsarbeit, S. 169.

[715] BK IX/2.1, S. 24.

[716] BK IX/2.1, S. 24f.

[717] BLUM, Prophet, S. 281 [Hervorhebung im Original].

[718] Vgl. dazu auch STIPP, Elischa, S. 453ff; ROFÉ, Classification, S. 427ff; ders., Classes, S. 143ff. und WHITE, Legends, S. 11f.

[719] BLUM, Prophet, S. 278ff.

[720] BLUM, Prophet, S. 281.

[721] BLUM, Prophet, S. 283. Die Episode mit Obadja sei „Zug um Zug aus dem Stoff der Sareptastücke gewoben" und weise ebenfalls in diese Richtung (ebd., S. 283). Dabei „präludiert die Obadja-Szene [...] das Thema der kurzen, aber harten Konfrontation Elias mit dem König" (ebd.).

[722] BLUM, Prophet, S. 284 [Hervorhebung im Original].

[723] BLUM, Prophet, S. 284.

durch den Propheten – von der Dürrenot bis zur Opferprobe auf dem Karmel – zielte JHWH auf das ‚Herz', d. h. auf die Einsicht der Israeliten und deren Umkehr und nicht auf Israels Verderben! Erst damit ist Ahabs Anschuldigung (xviii 17) vollständig beantwortet und die Erkenntnis der Witwe (xvii 24) auch auf der Ebene des Volkes eingeholt."[724]

In Kap. 19 sieht BLUM eine „Reise in die eigenen Ursprungstraditionen"[725] dargestellt. Das Ziel des Kapitels bilde jedoch nicht die Theophanie, sondern der Auftrag an den Propheten in V.15–18. Hier seien ebenfalls Elisatraditionen (II Reg 9, II Reg 8,7–15 und I Reg 19,19–21) zu den drei Salbungsaufträgen verarbeitet worden.

Die Eliaerzählungen dienen laut Blum als eine „Apologie der Gerichtsprophetie"[726]. „Es geht dabei um Fragen, die paradoxerweise zugleich das Scheitern der Propheten in ihrer Ablehnung durch das Volk *und* ihren ‚Erfolg', ihre Bewahrheitung in den geschichtlichen Katastrophen, voraussetzen."[727]

Abschließend faßt Blum zusammen: „Es ist der komplementäre Gegensatz zweier Paradigmata, welcher der Eliaerzählung erst theologische Kohärenz verleiht: Zeigt die Horebszene (xix) in scharf gezogenen Linien auf, welche Konsequenzen das ‚tatsächliche' Verhalten Israels, nämlich die Ablehnung der prophetischen Sendung hat, so repräsentiert der Dürrezusammenhang (xvii-xviii) mit seinem guten Ausgang, wie es sein *könnte*, wenn sich Israel auf JHWHs Pädagogik einließe."[728] Vorsichtig datiert wird die Großerzählung von BLUM in die frühnachexilische Zeit.[729]

Martin BECK trennt zunächst die Opferprobe in I Reg 18,21–40 in Grundschicht (18,21–30.33–35a.36aαβ.37.38aα.39–40) und Erweiterungsschicht (18,31–32.35b. 36aγδb.38aβb).[730] Die Grunderzählung sei als „Ausdruck *monotheistischen Glaubens*"[731] zu verstehen und in nachexilischer Zeit entstanden. Die Erweiterungsschicht habe dann einige Zeit später demonstriert, „wie die Bewohner des Landes mit dem Fremdgötterglauben und dem Alleinverehrungsanspruch Jahwes hätten umgehen müssen, damit es nicht zum Untergang gekommen wäre"[732].

In I Reg 18,17–20 sieht BECK eine literarkritisch einheitliche Überleitung, mit der die Erzählung von der Opferprobe in die ursprüngliche Dürreerzählung und damit auch in das DtrG eingebunden worden sei.[733] „Daher enthält die Dürreüberlieferung erst spät den expliziten Akzent der Auseinandersetzung zwischen Jahwe und Baal. [...] Elia wird vom Erzähler der Opferprobe zu einem Vorkämpfer für das monotheistische Gottesbekenntnis stilisiert."[734]

In I Reg 18,41–46* sieht BECK ein „altes *Fragment*"[735], Elia sei hier „mit *Motiven* gezeichnet, die aus dem Bereich des Übernatürlichen, der Magie und der Ekstase

---

[724] BLUM, Prophet, S. 285.
[725] BLUM, Prophet, S. 286.
[726] BLUM, Prophet, S. 288, vgl. auch bereits SEYBOLD, Elia, S. 17f.
[727] BLUM, Prophet, S. 288[Hervorhebung im Original].
[728] BLUM, Prophet, S. 290[Hervorhebung im Original].
[729] BLUM, Prophet, S. 291.
[730] BECK, Elia, S. 73–90.
[731] BECK, Elia, S. 81[Hervorhebung im Original].
[732] BECK, Elia, S. 89f.
[733] BECK, Elia, S. 90–94.
[734] BECK, Elia, S. 94.
[735] BECK, Elia, S. 96[Hervorhebung im Original].

stammen".[736] Weiter weist er darauf hin, daß in I Reg 17,1 kein „feindliches Verhältnis" zwischen Ahab und Elia zu erkennen sei und sieht in 17,1 und 18,41–46* „die ursprünglichen Elemente einer ersten Dürre-Komposition".[737] Im folgenden sucht er nach Texten, die ebenfalls zu dieser Dürrekomposition gehört haben können. Solch einen Text findet Beck in 17,5b–6, während er 17,2–5a aufgrund der Wortereignisformel für dtr. hält. Auch in 17,7.10–13.14aβγ.15 sieht Beck die alte Dürrekomposition – 17,7 und 17,10bβ–11abα habe dabei ältere Stoffe in jene Komposition integriert[738] –, während 17,8–9 und 14baαb.16 wiederum dtr. seien. Weiter zählt BECK 18,1aα.2a zu dieser älteren Komposition, deren Intention darin bestanden habe, „Elia als außerordentliche Gestalt zu beschreiben, wonach ihre Gattung als *Personensage* zu bestimmen sein dürfte"[739]. Nachträge zur der in das DtrG aufgenommenen Dürreerzählung stellen laut BECK 17,17–24 und 18,2b–16 dar.

Susanne OTTO erkennt in I Reg 17.18 und 19 nachdtr. Einfügungen. Ein erster Bearbeiter (BE1) habe Kap. 17–18 eingefügt und selbst einen „erheblichen Anteil an der Gestaltung der Gesamtkomposition"[740] gehabt.

In 17,11aβb und 18,17b.18a sieht OTTO altes Material,[741] in 17,5b.6.10–14a.15f. „ursprünglich eigenständige Traditionen" [742], die von BE1 zu der Aussage gestaltet worden sei, „daß der sich streng nach dem Wort Jahwes richtende Elia in seiner bedrängten Situation von Jahwe getreulich versorgt wird"[743]. 18,1aβ–2a.17a und die Episode von Obadja und Ahab (18,2b–3a.5–12a.15f.)[744] werden von ihr auf BE1 zurückgeführt.

In I Reg 18,19*.20*.41–46 erkennt OTTO den Rest einer älteren Erzählung,[745] mit der die Erzählung vom Götterwettstreit (18,21–39) verbunden worden sei, und zwar „in ähnlichen Kreisen wie die Erzählung vom Götterwettstreit selbst und damit bald nach dieser, wohl gegen Ende der Exilszeit. [...] Auch in diesem Überlieferungsstadium (1. Kön 18,19–46*) handelt es sich noch um eine Erfolgsgeschichte, in der Ahab nicht auf negative Weise mit dem Baalskult in Verbindung gebracht wird."[746] BE1 überarbeitet diesen Text durch I Reg 18,45b*.46* und 18,36* und fügt durch I Reg 18,18b die beiden Kompositionen zusammen.

In einem zweiten Schritt sei durch BE2 das DtrG dann durch die Erzählung „Elia am Horeb" (I Reg 19,1–18) erweitert worden: „Indem er den Sieg Elias über den Baalskult in eine bittere Niederlage überführte, erzeugte er neuerlich die nach der Einfügung von 1. Kön 17–18 in das DtrG entfallene Motivation für die Jehu-Revolution".[747] BE2 setzt dabei I Reg 17–18 und II Reg 9–10 voraus. BE2 arbeitet nun auch das Motiv

---

736 BECK, Elia, S. 98[Hervorhebung im Original].

737 BECK, Elia, S. 101f.

738 Auch 17,1 und 18,1aα.2a werden von Beck dieser kompositorischen Schicht zugeschrieben.

739 Elia, S. 107[Hervorhebung im Original]. Auch eine Bestimmung als Anekdote wird von BECK in Betracht gezogen.

740 OTTO, Jehu, S. 165.

741 OTTO, Jehu, S. 164f.

742 OTTO, Jehu, S. 166.

743 OTTO, Jehu, S. 167.

744 Auch hier postuliert Otto eine „ältere Tradition", vgl. Jehu, S. 170. Das Motiv von Isebel als der Verfolgerin der Propheten gehört laut OTTO zu einer späteren Schicht.

745 Eine alte „Erfolgsgeschichte", die noch aus der Zeit Ahabs stammt, erkennt OTTO in I Reg 18,41–42.45–46*.

746 OTTO, Jehu. S. 177.

747 OTTO, Jehu, S. 186.

von Isebel als Verfolgerin der JHWH-Propheten (I Reg 18,3b.4.12–14) und als Protegé der Baals- und Ascherapropheten (18,19b*) in die Erweiterung von BE1 ein.

Wie BLUM votiert auch Matthias KÖCKERT für eine Präferenz der Elisaüberlieferung aus II Reg 4 gegenüber der Eliaerzählung in I Reg 17 und sieht hier eine „Neuerzählung mit Hilfe bereits vorliegender Literatur“ [748], die den dtr. Rahmen voraussetze. Die Schilderung der Opferprobe sei deutlich von einer „intoleranten Jahweverehrung geprägt“[749] und lasse keinen alten ‚hieros logos‘ erkennen, sondern „dürfte als Höhepunkt und entscheidende Wendemarke für den vorliegenden Kontext überhaupt erst gebildet worden sein“[750]. Literarisch sei diese Schilderung von der Erzählung in II Reg 9.10 abhängig und von daher auch die Opferthematik vorgegeben. Vor diesem Hintergrund votiert KÖCKERT für eine Kap. 17 und 18 umfassende nachdtr. Großerzählung mit kleineren nachträglichen Bearbeitungsspuren, in der sich vielleicht in I Reg 18,41–45 mit der Vorstellung von Elia als Regenmacher noch ältere Traditionen bewahrt haben können.

Der Blick in die Forschung macht deutlich, daß die Bemerkungen über Isebel in der Regel als sekundäre Textelemente beurteilt werden. Bei einer mehr oder weniger komplizierten These zur Textentstehung gelten die Textpassagen über Isebel oft als diejenigen, die auf einer *relativ* späten Stufe in das Textkorpus gelangt sind. Da die Thesen zur absoluten Chronologie der Literargeschichte jedoch stark differieren, ist die Datierung dieser Textbestandteile völlig unterschiedlich und reicht von der Zeit Jehus (STECK) über vordtr. (HENTSCHEL) bis weit in die nachexilische Zeit (WÜRTHWEIN).

Grundsätzlich ergeben sich die großen Differenzen in der Datierung aus der einfachen Tatsache, daß sich in den vorliegenden Texten nur wenig deutlich als dtr. zu klassifizierende Terminologie findet. Daher gehen einige Exegeten davon aus, daß ein Großteil der Eliaüberlieferung in verschiedenen Einzelschichten als altes Quellenmaterial den Deuteronomisten in Teilen vorlag (STECK, HENTSCHEL, vgl. auch THIEL und CRÜSEMANN).[751] Andere Exegeten konstatieren, daß wir es in diesen Kapiteln überwiegend mit spätem, nachdtr. Material zu tun haben (BLUM, KÖCKERT). Das Fehlen der dtr. Terminologie läßt alternative Überlegungen zu; auch das Vorhandensein von wenigen Deuteronomismen läßt sich unterschiedlich interpretieren.[752]

Um die Textelemente literargeschichtlich einordnen zu können, sind verschiedene Einzelfragen zu klären:

Gibt es eine alte vordtr. Dürreerzählung oder eine alte Dürrekomposition, die dann nachträglich erweitert und überarbeitet wurde? Gehören die Textelemente, in denen das Wort JHWHs an Elia ergeht, genuin zu den Erzählun-

---

[748] KÖCKERT, Elia, S. 127.
[749] KÖCKERT, Elia, S. 131.
[750] KÖCKERT, Elia, S. 135.
[751] Vgl. auch CRÜSEMANN, Elia, bes. S. 28ff.
[752] Vgl. dazu die methodischen Überlegungen oben Kap. IV.1.

gen, oder stellen sie späte Zufügungen dar? Lassen sich alte Personensagen um den Wundermann Elia eruieren?

Wie ist das unterschiedliche Verhältnis zwischen Ahab und Elia zu erklären? Der Fluch Elias in I Reg 17,1, die Verfolgung Elias durch Ahab und der harsche Schlagabtausch in I Reg 18,17 f. passen nicht zu der friedlichen Szene am Ende, als Elia wie ein Diener vor Ahab her nach Jesreel läuft (18,41 ff.). Gibt es tatsächlich verschiedene „Feindschaftsbearbeitungen" in den vorliegenden Texten (vgl. SMEND, HENTSCHEL und WÜRTHWEIN)? Weiter ist die Frage nach der Karmelerzählung zu stellen: Ist sie eine eigenständige, alte Überlieferung aus der Königszeit oder eine späte Lehrerzählung?

OTTO sieht in den Kapiteln I Reg 17–19 „eine erhebliche Verwerfung in der sonst klaren Linie der dtr. Darstellung der Geschichte der Baalsverehrung in Israel" vorliegen.[753] Zu Beginn ihrer Arbeit hatte OTTO die „Stringenz des Geschichtsentwurfs" als Kriterium für die Zugehörigkeit von Texten zur dtr. Literatur benannt,[754] und so formuliert sie nun bereits am Beginn ihrer diachronen Arbeit an den Texten die These einer nachdtr. Einfügung der Kapitel 17–19.

Auf die Problematik dieses Kriteriums war bereits an anderer Stelle eingegangen worden.[755] Jedoch ist *ein* Hinweis OTTOs auf keinen Fall von der Hand zu weisen: Es erstaunt, daß auf die „Kultreform" Elias, anders als etwa in II Reg 3,2, an keiner anderen Stelle von den Deuteronomisten Bezug genommen wird.[756] Darüber hinaus verwundert, daß, nachdem in 18, 39 *„das ganze Volk"* JHWH als Gott bekannt hat, in dem dtr. Schema zu Ahasja (I Reg 22,53 f.) erneut die Baalsverehrung festgestellt wird, als sei inzwischen nichts geschehen.

Auf der anderen Seite müssen die Argumente OTTOs jedoch auch auf der Grundlage der synchronen Analyse relativiert werden.[757] So fragt sie etwa mit Blick auf das Verhältnis von II Reg 9.10 und I Reg 18: „Wer betreibt den Kult in Samaria, wenn Elia alle Baalspropheten getötet hat (V.40)?" Damit übersieht sie, daß in I Reg 18 *nicht* die Ausrottung des gesamten Baalskultes berichtet wird, sondern „nur" das Schlachten der Baalspropheten *„die vom Tisch der Isebel essen"* (18,19). Damit ist gerade *nicht* ausgesagt, daß es nicht noch andere Baalspropheten in Israel gibt! Daß in I Reg 19 die Ereignisse von I Reg 18 relativiert werden, wird auch von OTTO erkannt. Dennoch hätte sie von dtr. Bearbeitern anderes erwartet: „Dabei sollte man doch annehmen, daß es gerade den Deuteronomisten hätte leicht fallen müssen, die Erzählungen 1. Kön 18 und 2. Kön 9/10 analog zu ihrer sonstigen Vorgehensweise miteinander in Einklang zu bringen. Denkbar wäre hier beispielsweise eine ‚regionale' Lösung: Während Elia nur eine unvollständige Entfernung des Baalskultes vornahm und den Kult in Samaria nicht antastete, so rottete Jehu den Baal in ganz Israel aus."[758] Gerade das berichtet aber der biblische Text und bindet in I Reg 19,16 f. das Scheitern Elias und das Auftreten Jehus explizit zusammen.

---

753 OTTO, Jehu, S. 151.
754 OTTO, Jehu, S. 26.
755 Vgl. dazu oben Kap. IV.2.
756 Vgl. dazu auch KÖCKERT, Elia, S. 138.
757 Vgl. dazu oben Kap. II.3.2. und II.3.8.
758 OTTO, Jehu, S. 153.

Mit Blick auf die obengenannten Überlegungen zeigen sich also erste Hinweise, daß es sich hier um nachdtr. Einfügungen handeln könnte. Beweise stellen diese Überlegungen jedoch noch nicht dar, weitere Beobachtungen müßten diese These erhärten.

V.3.2.2 Der Fluch Elias (I Reg 17,1), die Flucht an den Bach Krit (17,2–7) und der Aufenthalt bei der Witwe in Zarpat (17, 8–24)

Elia wird in I Reg 17,1 unmittelbar in den Erzählzusammenhang eingeführt und als *„Elia, der Tischbiter, aus dem Tischbe in Gilead“* vorgestellt.[759] Der Tischbiter steht im 17. Kapitel im Vordergrund. Zwar wird durch den Ausspruch Elias vor Ahab: *„So wahr JHWH, der Gott Israels, lebt, vor dem ich dienend stehe: es wird in diesem Jahr weder Tau noch Regen geben, es sei denn auf mein Wort hin“* (V.1b) bereits das in den beiden folgenden Kapiteln bestimmende Thema der Dürre und damit die theologische Frage nach der Macht über den Regen in Israel eingeführt. Zunächst richtet sich der Blick der Erzählung jedoch in 17,1 ff. auf andere Personen als den Nordreichkönig und auf Gebiete, die weit im Osten (Krit) und Norden (Zarpat) zu lokalisieren sind.

Die geschilderten Ereignisse um Elia lassen sich dabei in drei Einzelepisoden aufteilen, die eng miteinander verbunden sind: Elias Versorgung am Bach Krit (V.2–6), der Aufenthalt bei der Witwe in Zarpat (V.8–16) und die Auferweckung des toten Sohnes eben dieser Witwe (V.17–24).[760] Den Anstoß für Elias Gang zum Bach Krit und nach Zarpat gibt jeweils ein Gottesbefehl, eingeleitet durch die Wortereignisformel (V.2.8.). In den Versen 17,14b und 16 begegnet das Schema ‚Weissagung und Erfüllung‘. Durch V.7 und 14b wird ein Zusammenhang der ersten beiden Episoden mit dem Dürremotiv hergestellt.[761]

Das unmittelbare Auftreten des Tischbiters, die Nicht-Vorstellung Ahabs und die Tatsache, daß die Dürre zwar angekündigt, aber nicht begründet wird, führten zu der Überlegung, ob hier ein älterer Anfang, wie etwa *„es war einmal eine Dürre“*[762], weggefallen bzw. durch spätere Bearbeiter ersetzt worden sei.

Dieser Beobachtung kommt jedoch nur dann Gewicht zu, wenn man das Kapitel für sich betrachtet und den heutigen Zusammenhang mit der Einleitungsformel für Ahab (I Reg 16,29–33)[763] aus dem Blick verliert und eine äl-

[759] Zu den verschiedenen Bezeichnungen Elias s. auch oben Kap. II.4.1.

[760] Zu dieser Szenenaufteilung vgl. CRÜSEMANN, Elia, S. 28.

[761] Kein Zusammenhang mit dem Dürremotiv zeigt sich in der Episode I Reg 17,17–24.

[762] So WÜRTHWEIN, ATD 11,2, S. 211; vgl. auch FOHRER, Elia, S. 32f.; anders SMEND, Wort, S. 534f., HENTSCHEL, Elijaerzählungen, S. 49ff.

[763] In I Reg 16,34 findet sich die Notiz über den Wiederaufbau Jerichos durch Hiël. Der Vers ist

tere Dürreerzählung bzw. Komposition postulieren möchte. Die Probleme ergeben sich also dann, wenn der Erzählzusammenhang des biblischen Textes gerade *nicht* ernstgenommen wird.[764] Betrachtet man jedoch die Beziehungen zwischen der Einführungsformel und dem folgenden Kap. 17, so stellt sich die Lage anders dar: Vor dem Hintergrund der Einführungsformel liest sich jetzt der Fluch Elias als Reaktion auf die Einführung des Baalsdienstes in Israel. Der Vegetationsgott wird in Israel angebetet und als Reaktion darauf kündigt Elia, im Dienst JHWHs stehend, an, daß in Israel weder Tau noch Regen fallen soll. Es scheint nahezu, als ob Elia in V.1 im Namen JHWHs Ahab, dem Diener Baals, einen Fehdehandschuh hinwirft – aufgenommen wird dieser dann von dem Omridenherrscher in I Reg 18,17ff.

Daß zwischen der Einführungsformel und dem folgenden Kapitel enge Beziehungen bestehen, konnte die synchrone Analyse bereits zeigen:[765] So wird durch die nachdrückliche Lokalisierung der Ereignisse in *Sidon* – in V.9a betont herausgestellt – eine Gegenüberstellung von Baalsverehrung in Israel und JHWH-Verehrung in der Fremde vorgenommen.

Während nach der Hochzeit von Ahab und Isebel in Israel der Baalsdienst eingeführt wird, tut Elia Wunder, so daß eine Witwe, die nicht in Israel lebt, JHWH als den wahren Gott erkennt. Während in Israel Hunger herrscht – so wird es später in I Reg 18,2–6 ausgemalt – läßt JHWH seinen Propheten Elia durch die Raben und die Witwe[766] im Ostjordanland bzw. in der Heimat Isebels auf wundersame Weise versorgen.[767] Das Dürremotiv ist damit in der ersten Episode kein Randthema, sondern stellt die Versorgung durch die Raben nachträglich unter das Zeichen der drohenden Dürre und schafft den Übergang zur zweiten Szene. Für die Episode bei der Witwe in Sidon stellt

---

vermutlich redaktionell, vgl. CONROY, Hiel, S. 210ff. Ihm folgt KÖCKERT, Elia, S. 119 Anm. 33. Der Vers ist nach der Einfügung von I Reg 17–19 an die Einführungsformel angehängt worden, um größere Teilbereiche innerhalb des DtrG noch enger miteinander zu verbinden. Daß er auch in der LXX nach der Rezension des Lukian fehlt, ist für CONROY ein Hinweis auf seine redaktionelle Herkunft.

[764] Vgl. dazu auch KÖCKERT, Elia, S. 118. Bezeichnend sind auch die neueren Überlegungen DIETRICHS (Prophetie im Deuteronomistischen Geschichtswerk, S. 56, Anm. 56), der nun einerseits davon ausgeht, daß ein Anfang weggefallen sein muß, der eben die Informationen enthalten habe, die in der dtr. Einleitungsformel für Ahab zu finden sind: „Der ursprüngliche Anfang des Werkes scheint nicht mehr erhalten, sondern zugunsten der von DtrH formulierten (und vielleicht von DtrP vervollständigten?) Vorstellung des Königs Ahab weggefallen zu sein (1 Kön 16,29–34). Informationen wie die in 16,31f. gegebenen, wonach Ahab eine sidonische Prinzessin namens Isebel geheiratet und in Samaria einen Baalstempel errichtet habe, werden im Fortgang der Erzählung vorausgesetzt."

[765] S. dazu oben Kap. II.3.2.

[766] Die Baalspropheten essen laut I Reg 18,19 vom Tisch Isebels, somit findet auch eine Gegenüberstellung der Witwe und Isebels statt. s. dazu oben Kap. II.3.2.

[767] Hier fügt sich auch die betonte Vorstellung Elias als *Tischbiter aus Tischbe* ein: Wie die Einführungsformel Isebel als *Fremde* gezeichnet hat, wird Elia jetzt betont als *einer aus Israel* eingeführt – wenn auch nicht aus dem israelitischen Kernland stammend. Die Herkunft aus Tischbe war den Verfassern aller Wahrscheinlichkeit nach vorgegeben, vgl. dazu ausführlich unten Kap. VI.

sich die Sachlage anders dar. V.14b ist als sekundär einzustufen, da hier JHWH von sich selbst in der 3. Person redet.[768] Es ist damit aus dem ursprünglichen Text nicht zu ersehen, daß auch in Sidon eine Dürre herrscht, die Not der Witwe kann auch auf andere Umstände zurückzuführen sein: Sie negiert nicht den Wunsch Elias nach Wasser, sondern nach Brot.[769] Das Fehlen des Dürremotivs spricht aber nicht gegen die Zugehörigkeit der Episode zu der eigentlichen Erzählung: Hier steht im Vordergrund, daß JHWH seinen Propheten im Land des Baal versorgen kann, während in Israel Baal angebetet wird – ob dabei auch in Sidon eine Dürre herrscht, ist für diese Aussage nur von sekundärer Bedeutung.[770]

Die *synchrone Exegese* hat herausgestellt, wie durch die Lokalisierung der Ereignisse in Sidon in Verbindung mit dem Hinweise darauf, daß die Baals- und Ascherapropheten vom Tisch Isebels essen (IReg 18,19*), die Witwe und Isebel einander gegenübergestellt werden. In der *diachronen Analyse* ist diese Beobachtung nun weiter zu analysieren und gegebenenfalls zu verifizieren. Die Lokalisierung in Sidon allein bedingt diese Gegenüberstellung noch nicht, da hier zunächst die Baalsverehrung in Israel und die JHWH-Verehrung in der Fremde miteinander kontrastiert werden.[771] Erst wenn nachgewiesen wird, daß IReg 18,19* zu derselben Schicht zu rechnen ist wie die Erzählung in IReg 17*, dann läge auch hier eine Gegenüberstellung zwischen der Witwe in Zarpat und der phönizischen *Königstochter* vor.

Als nächstes gilt es nun, die Frage nach der Leitung Elias durch das Wort Gottes ins Auge zu fassen: Gehören diese Elemente genuin zum Text oder stellen sie – wie es nachdrücklich von SMEND postuliert wurde – spätere redaktionelle Glanzlichter dar?

Auch die Wortereignisformel ist eng mit der Erzählung verzahnt. Der Auftrag an Elia bietet den Hintergrund für Elias Flucht (*„verbirg dich ...“* [V.3b]) an den Bach Krit und für den Marsch (*„mache dich auf ...“* [V.9a]) nach Sidon.[772] Ohne das leitende Wort JHWHs ist der Gang Elias nicht motiviert, andernfalls müßte man annehmen, daß Elia ganz zufällig gerade in die Heimat Isebels nach Sidon geht.[773] Kohärenzstörungen, welche die Got-

---

[768] Für eine sekundäre Stellung des Verses sprechen sich auch BECK (Elia, S. 104); WÜRTHWEIN (ATD 11,2, S. 213 [DtrP]); HENTSCHEL, Elijaerzählungen, S. 199 und OTTO, Jehu, S. 165, aus; anders SCHWAB, Dürremotiv, S. 333f.

[769] Es ließe sich höchstens spekulieren, ob in den Zeiten einer Dürre eher Wasser zum Trinken als zur Bewässerung der Felder vorhanden ist.

[770] Durch die nachträgliche Einfügung von V.14b herrscht dann auch zweifelsfrei in Sidon eine Dürre, und der Gott, der in Israel angebetet wird, erweist sich in Sidon gerade nicht als Gott, weil er in seinem eigenen Land die Dürre nicht verhindern kann.

[771] Vgl. dazu auch die synchrone Analyse Kap. II.3.2.

[772] Allerdings wird nicht ausdrücklich gesagt, daß Elia hier vor Ahab flieht, sondern daß er sich verbergen soll.

[773] Zu der Problematik einer solchen Annahme vgl. auch KÖCKERT, Elia, S. 123. Auch THIEL (Redaktionsarbeit, S. 167f.) beläßt I Reg 17,2.8 im Text, allerdings geht er hier grundsätzlich von ei-

tesworte als sekundäre Zufügungen zu älteren Episoden erkennen ließen, bestehen dagegen nicht. Sie ergeben sich nur dann, wenn man einerseits die ‚Wortereignisformel' als dtr. klassifiziert, andererseits aber davon ausgehen möchte, daß es sich bei den Wundergeschichten um ältere Episoden handeln muß, wie es SMEND behauptet: „Einen Stoff wie diesen hat man sich in deuteronomistischer Zeit nicht aus den Fingern gesogen".[774]

Trotz der fehlenden Kohärenzstörungen werden von einigen Exegeten in Kap. 17 ältere Textelemente konstatiert. So erkennt zuletzt BECK in I Reg 17,1 und I Reg 18,41–46 die „ursprünglichen Elemente einer ersten Dürrekomposition" und ordnet hier dann auch I Reg 17,5b.6.7–10.14aβγ.15 und 18,1aα.2a ein. Die Episode in Zarpat – ganz zufällig gerade hier lokalisiert – zeige keine Polemik gegen oder eine Auseinandersetzung mit Baal,[775] sondern in Aufnahme der Überlegungen BENZINGERS lediglich „die Unbefangenheit, mit welcher Elia im Ausland mit den Baalsverehrern verkehrt".[776] Kohärenzstörungen kann auch BECK nicht festmachen.[777] Was ihm jedoch gelingt, ist die Verbindung der letzten, seltsam friedlichen Szene 18,41–46 mit anderen Szenen aus Kap. 17 und 18, indem er die letzte Szene als Ausgangspunkt nimmt und dann nach verwandten Elementen sucht. Dafür muß Beck jedoch literarkritische Konstruktionen postulieren, ohne hier Kohärenzstörungen festmachen zu können. Daher kann seinen Überlegungen nicht gefolgt werden.

War bisher nur mit Blick auf den vorliegenden Text argumentiert worden, so kann ein Blick in die Elisaüberlieferung die bisherigen Überlegungen stützen. So hat zuletzt KÖCKERT[778] unter Bezugnahme auf die Arbeiten ROFÉS[779], WHITES[780] und BLUMS[781] herausgestellt, daß in I Reg 17,8–16 und 17,17–24 die Elisaerzählung von II Reg 4 vorausgesetzt wird und hier eine literarische Abhängigkeit vorliegt.[782] Die beiden unterschiedlichen Elisaer-

ner alten vordtr. Erzählung aus. Da er aber die Wortereignisformel als vordtr. einstuft (Vgl. BK IX/2.1, S. 23ff.), sieht er hier kein Merkmal für eine spätere Überarbeitung.

[774] SMEND, Wort, S. 532. Jedoch muß SMEND selbst einlenken: „Gegen eine solche Aussonderung ließe sich einwenden, daß es keine groben Unstimmigkeiten innerhalb des jetzigen Textes gibt, die sie verlangten, wenn man den Anhaltspunkt der auch anderwärts begegnenden Formeln nicht hätte" (ebd.).

[775] S. BECK, Elia, S. 110.

[776] BENZINGER, KHC 9, S. 107. Auf der Ebene des Endtextes sieht Beck allerdings durchaus eine Auseinandersetzung mit der Baalsproblematik.

[777] BECK weist hier lediglich auf das zweimalige וילך in I Reg 17,5 hin (Elia, S. 103). Diese Doppelung allein ist jedoch noch nicht als Kohärenzstörung zu werten, zudem fehlt das Verbum in der nichtrezensierten LXX, vgl. die Textkritik Kap. V.3.1.

[778] KÖCKERT, Elia, S. 124ff.

[779] ROFÉ, Classification, S. 427ff; ders., Classes, S. 143ff.

[780] WHITE, Legends, S. 11ff.

[781] BLUM, Prophet, S. 278f.

[782] Für die These der literarischen Abhängigkeit I Reg 17,17–24 von der Elisaüberlieferung in II Reg 4 vgl. auch SCHMITT, Totenerweckung, S. 1ff.; STIPP, Elischa, S. 451ff. Vgl. auch BECK (Elia, S. 117) und die dort (Anm. 443) genannte Literatur.

zählungen über die Witwe des Prophetenjüngers und die reiche Frau aus Schunem werden dabei zu der Eliaerzählung zusammengebunden.

Vor diesem Hintergrund erscheint es auch nicht ratsam, die Episode über die Totenaufweckung des Jungen der Witwe als sekundär herauslösen.[783] Die Auffälligkeiten, daß eine arme Witwe ein Obergemach besitzt, erklärt sich aus der Vorlage.[784] Darüber hinaus läßt sich überlegen, ob nicht auch mit der Frage der Macht über den Tod eine Auseinandersetzung zwischen JHWH und Baal angedeutet werden soll.[785] Das Bekenntnis zu JHWH erfolgt erst *nach* der Erweckung des Jungen in V.24.

Als Ergebnis für die Literarkritik ist zunächst festzuhalten, daß hier keine alten Personensagen über Elia zu dem jetzigen Kontext verarbeitet worden sind, sondern die Erzählung in literarischer Abhängigkeit von den Elisaerzählungen entstanden ist und die Einführungsformel voraussetzt und interpretiert. Ältere Kerne sind hier nicht zu erkennen, lediglich in 14b findet sich eine nachträgliche Überarbeitung.

Die Veränderungen gegenüber der Elisa-Vorlage können nun daraufhin befragt werden, inwieweit sie das Bild der Witwe akzentuieren. Die *synchrone Analyse* hat herausgestellt, daß erst durch den Hinweis auf Isebel als die Ernährerin von Baals- und Ascherapropheten in I Reg 18,19 Isebel und die Witwe einander gegenübergestellt werden. Die diachrone Exegese kann nun prüfen, ob ein Vergleich mit der Vorlage in II Reg 4 auch bereits in Kap. 17 eine Gegenüberstellung von Witwe und Isebel deutlich macht.

Folgende Beobachtung weist darauf hin, daß auch hier eine bewußte Gegenüberstellung von Witwe und Isebel vorgenommen wird. Während in der Elisaerzählung lediglich das Öl vermehrt wird, beinhaltet das Nahrungswunder Elias die Vermehrung von Mehl und Brot und somit die Ernährung Elias im fremden Land. Hier findet sich einerseits die Anpassung an den Dürrekontext – Elia wird auf wundersame Weise im Ausland ernährt –, aber gleichzeitig wird auch – anders als in der Elisaerzählung – die gemeinsame Mahlzeit der Frau und des Propheten (I Reg 17,15), die sich in der Elisageschichte nicht findet, herausgestellt und durch das gemeinsame Essen eine Beziehung zwischen der Witwe und dem Propheten geschaffen.[786] Vor diesem Hintergrund erhärtet sich der Verdacht, daß hier ein Zusammenhang mit I Reg 18,19bβ besteht. Die weitere diachrone Exegese muß diese Vermutung jedoch weiter erhärten.[787]

---

[783] So zuletzt Otto, Jehu, S. 179ff.

[784] Darüber hinaus kann doch auch eine Witwe einmal wohlhabend gewesen sein und deshalb noch ein größeres Haus besessen haben.

[785] Thiel (Komposition, S. 216) sieht im Anschluß an Steck (Erzählung, S. 546ff.) in der dritten Episode einen Vorgriff auf die Orakelbefragung Ahasjas. „Mit dieser Aussage bildet die letzte Szene von Kap. 17 gleichzeitig einen Vorgriff auf das Kapitel 2 Kön 1, wo genau diese Thematik verhandelt wird. I Kön 17,17–24 gibt in proleptischer Weise schon die Antwort auf die in 2 Kön 1 gestellte Frage, wer über Leben und Tod entscheidet, Baal Sebul von Ekron oder Jahwe". Fensham (Observations, S. 234) sieht in dieser Episode ebenfalls die Kraftlosigkeit Baals dargestellt, vgl. auch Bronner, Stories, S. 75ff.

[786] Vgl. dazu auch den Abschnitt der synchronen Analyse zu „Essen und Trinken" unter II.3.7.

[787] Vgl. dazu unten V.3.2.4.

KÖCKERT hat darauf hingewiesen, daß der „vertrauensvolle Gehorsam der Ausländerin gegenüber dem fremden Mann in der Elia-Fassung (V.15) überrascht“[788], denn anders als in der Elisaerzählung, in welcher der Mann der Witwe zu den „Prophetenjüngern“ gehört, weiß die Phönizierin nichts von Elia. Läßt sich das Verhalten der Witwe nun einerseits durch die Vorlage der Elisaerzählung erklären,[789] so ließe sich weiter vermuten, daß auch hier eine Gegenüberstellung von Israel und Phönizien vorgenommen wird: Während in Israel Baal angebetet wird und damit gerade kein Vertrauen in die Macht JHWHs zum Ausdruck kommt, vertraut die ausländische Frau dem Propheten und macht ungefragt, was er ihr rät.[790] Bei dieser Beobachtung kann es sich jedoch tatsächlich nur um eine Vermutung handeln.

Konnten in der diachronen Exegese bisher keine älteren Kerne aus der Eliaüberlieferung herausgestellt werden, so stellt sich die Frage, ob in IReg 17,1 mit dem Fluch Elias eine ältere Überlieferung bewahrt worden ist.[791] So erkennt OTTO hier ein frei umlaufendes Prophetenwort Elias, das aus der Zeit Ahabs stammen könnte.[792] Da sie auch in IReg 21,19* und IIReg 9,26* alte Prophetenworte erkannt hat, sieht es OTTO als wahrscheinlich an, daß „in Folge der prophetischen Bewegung gegen die Omriden im 9. Jahrhundert“ eine Sammlung von umlaufenden Sprüchen gebildet worden sei.[793] So vermag sie zu erklären, daß in einer Erzählung, die zu großen Teilen erst nachdtr. gebildet worden ist, altes Material begegnen kann.

Da in der vorliegenden Arbeit ebenfalls I Reg 21,19b und II Reg 9,26* als alte Prophetenworte bestimmt worden sind, ist es geboten, diese These zu überprüfen: Zunächst einmal ist die unterschiedliche Terminologie in 17,1 herauszustellen. Aufgrund seiner bilderreichen Sprache (טל ומטר) unterscheidet sich dieser Vers von der sonst in der Erzählung verwendeten Bezeichnung für Regen (גשם, vgl. I Reg 17,7.14; 18,41.44.45); anders als in I Reg 17,1 angekündigt, fällt der Regen nicht auf ein Wort Elias, sondern nach einer Zauberhaltung[794] des Tischbiters.

Diese unterschiedliche Terminologie erzwingt jedoch noch keine andere Einordnung dieses Verses: Vielmehr soll die „Synonymenhäufung in 17,1 [...] im Spruch Elias die Totalität des Ausbleibens des Regens ausdrücken

[788] KÖCKERT, Elia, S. 126.

[789] Vgl. dazu auch WHITE, Legends, S. 13.

[790] Über diese Gegenüberstellung hinaus erscheint es mir jedoch auch nicht angebracht, in dem diachronen Vergleich bereits in Kap. 17 eine Gegenüberstellung zwischen der Witwe und Isebel als Personen zu sehen – hier geht es zunächst um den strukturellen Gegensatz von Vertrauen in der Fremde und Nichtvertrauen in Israel.

[791] S. auch BECK (Elia, S. 99ff.), der in I Reg 17,1 und I Reg 18,41–46 die Elemente einer ersten Dürrekomposition sieht, vgl. auch THIEL, Gemeinsamkeiten, S. 368.

[792] OTTO, Jehu, S. 163ff. Auch der Streit in I Reg 18,17b.18a erscheint für OTTO „unerfindlich und damit alt“ (S. 164).

[793] OTTO, Jehu, S. 164, Anm. 66.

[794] CRÜSEMANN, Elia, S. 43.

und entspricht damit der Stellung von 17,1 als Exposition"[795]. Die nachfolgende Exegese wird herausstellen, daß in I Reg 18,41–46 tatsächlich eine ältere, wahrscheinlich sehr alte Tradition über den Tischbiter zu finden ist, die in die jetzt vorliegende Erzählung aufgenommen wurde. Dennoch spricht die Spannung zwischen den beiden Versen – der Regen kommt nicht auf ein Wort Elias hin, sondern nach einer Art Zauberhaltung – gerade dagegen, daß hier ebenfalls eine alte Tradition verarbeitet worden ist, es sei denn, man möchte hier ganz unterschiedliche Traditionen über den ‚Regenmacher' Elia sehen. Darüber hinaus hat KÖCKERT herausgestellt, daß 17,1 nicht von den anderen Wort-Gottes-Elementen in der Erzählung abzusetzen ist, wie die Formulierung אשר עמדתי לפניו und ein Vergleich mit Jer 15,19 deutlich mache. „Elias Fluch, der den Regen versagt, ergeht unter der Autorität dieses Gottes.[...] Wie Jeremia steht auch Elia vor seinem Gott, um dessen Wort gewärtig zu sein."[796] Auch die Witwe macht laut I Reg 17,24 gerade keinen Unterschied zwischen dem Wort Elias und dem Wort JHWHs.[797]

Das Vorhandensein zweier alter Prophetenworte erzwingt noch nicht die Annahme einer alten Sammlung mit diesen Worten im 9. Jh. Das Wort gegen Ahab begegnet innerhalb der alten Erzählung über die Königswerdung Jehus, und es braucht keine alte Quelle, um hier eine Kontinuität der Überlieferung zu gewährleisten. Darüber hinaus haben beide Worte gegen Ahab einen ‚bedingt' lokalen Haftpunkt[798] und prangern ein konkretes Gewaltverbrechen an der konkreten Person Nabot aus Jesreel an und verkünden dafür Vergeltung. Gerade dieser lokale Haftpunkt macht es auch für I Reg 21,19b wahrscheinlich, daß dieses Wort eine längere Zeit – bis in das 7. oder 8. Jh. hinein[799] – überliefert worden ist. In I Reg 17,1 geht es dagegen um einen Fluch im Namen JHWHs über ein Naturphänomen, der nicht begründet wird und gerade nur mit Blick auf die vorangegangene Einführungsformel zu verstehen ist.

Da die ‚Kategorie' der Feindschaft in der Forschung als literarkritisches Argument herangezogen worden ist,[800] gilt es abschließend, das Verhältnis zwischen Ahab und Elia in diesem Kapitel zu bestimmen, um die Grundlage für die weitere literarkritische Arbeit herzustellen. Dabei ist genau zu prüfen, inwieweit hier tatsächlich ein feindschaftliches Verhältnis zwischen Ahab und Elia festzustellen ist. Elia – im Dienst JHWHs – verkündet in einem Fluch eine Dürre in Israel und wird daraufhin von JHWH

---

[795] BECK, Elia, S. 99.

[796] KÖCKERT, Elia, S. 123.

[797] Wie die Spannung zu V.41–46 zu erklären ist, wird die weitere Exegese klären müssen.

[798] Vgl. dazu ausführlich unten Kap. V.4.

[799] In diese Zeit war die Erzählung I Reg 21,1–20abα datiert worden.

[800] Dahinter steht die Vorstellung, daß Textteile, die ein friedliches Verhältnis zwischen den beiden Aktanten aufweisen, von anderen Texten abgehoben werden können, vgl. dazu den Forschungsüberblick Kap. V.3.2.1.

an den Bach Krit geschickt, um sich dort zu verbergen (סתר). Wenn auch nicht explizit gesagt wird, daß Elia sich vor Ahab verbergen soll, so zeigt doch der Gebrauch des Wortes eine „bedrohliche Konnotation", vgl. I Sam 20,5.19.24; Jer 36,19; Prov 22,3; 27,12.[801] Solch eine Konnotation ist allerdings bei Elias Sendung nach Sidon nicht zu erkennen; im Vordergrund steht hier der Machterweis JHWHs im Ausland. Ebenfalls bleibt festzuhalten, daß hier nicht von einer Tötungsabsicht Ahabs die Rede ist. Damit ist zwar insgesamt eine Feindschaft zwischen Elia und Ahab angedeutet, im Vordergrund steht aber das Thema der Macht JHWHs.

V.3.2.3 Die Aufforderung JHWHs an Elia (I Reg 18,1–2a), die Obadja-Episode (18,2b–16) und das Treffen zwischen Ahab und Elia (18,17f.)

In 18,1 erhält Elia im Rahmen einer Wortereignisformel den Auftrag, sich Ahab zu zeigen, gleichzeitig wird das Ende der Dürre durch ein Gotteswort an Elia angekündigt. Durch das Dürremotiv wird das vorliegende Kapitel mit dem vorangegangenen in einer thematischen und konzeptionellen Einheit zusammengebunden.[802] Hatte in I Reg 17,1 Elia im Namen JHWHs eine Dürre angesagt, verkündet nun JHWH Elia, daß er sich Ahab zeigen soll und JHWH es wieder regnen lassen wird. War Elia in 17,2 von JHWH aufgefordert worden, sich im Ausland zu verbergen, so wird er in I Reg 18,1b aufgefordert, sich Ahab zu zeigen.[803]

Zwei Spannungsbögen ergeben sich aus diesem ersten Vers und bestimmen die Struktur dieses Kapitels. Elia zeigt sich Ahab in 18,17ff.; insofern schließt sich hier der erste Spannungsbogen. Die Episode um Obadja steigert dabei die Spannung mit Blick auf das Aufeinandertreffen von Ahab und Elia.[804] Das Ende der Dürre wird aber erst in 18,41–46 geschildert, als der lange erwartete Regen fällt und somit die Dürrethematik der beiden Kap. 17 und 18 ihr eigentliches Ende findet.

Vor dem Aufeinandertreffen von Elia und Ahab tritt eine neue Gestalt in das Zentrum der Aufmerksamkeit, der Haushofmeister Obadja (V.2b–16), und es folgt eine Episode, die ein retardierendes Moment innerhalb der Erzählung darstellt.[805] Nach der Schilderung von Elias Werdegang in der Fremde werden nun unter der „Überschrift"[806] in Form eines Nominalsatzes

[801] BECK, Elia, S. 101. BECK sieht hier jedoch gerade kein feindliches Verhältnis zwischen Ahab und Elia.

[802] Vgl. auch THIEL, Komposition, S. 218.

[803] Vgl. auch COHN, Logic, S. 337.

[804] Das übersehen diejenigen, die konstatieren, daß die Wiederbegegnung von Ahab und Elia hier „auseinander gerissen" werde, vgl. etwa BECK, Elia, S. 119 oder STECK, Überlieferung, S. 12.

[805] S. dazu BLUM, Prophet, S. 283.

[806] Timm, Dynastie, S.67.

„Und die Hungersnot war groß in Samaria" die Verhältnisse in Samaria beleuchtet.

Die Obadja-Episode – genauer die Szene zwischen Ahab und Obadja einerseits, die Szene zwischen Elia und Ahab andererseits – wird von einem Großteil der Exegeten in Relation zu der jeweiligen Entstehungshypothese als sekundär beurteilt.[807] Die zu konstatierende „Feindschaft" zwischen Ahab und Elia dient zum Teil auch hier als literarkritisches Argument für die Abtrennung der Episode[808] bzw. die Differenzierung der Literargeschichte einzelner Szenen dieser Episode,[809] um diese von einem älteren Text abzuheben, in dem noch *kein* feindliches Verhältnis zwischen Ahab und Elia festzumachen ist. Das Vorhandensein solcher älteren Textbestandteile war mit Blick auf Kap. 17 bereits verneint worden. In Kap. 18 wird erneut zu prüfen sein, wie und inwieweit der Text tatsächlich eine Feindschaft zwischen Ahab und Elia schildert.

Für Timm ist die Tatsache, daß hier nicht von der Dürre, sondern von den Auswirkungen der Dürre – dem Hunger – die Rede ist, ein Hinweis darauf, daß diese Episode ein „Sonderstück" darstellt: „Der Hintergrund der Szene ist eine Hungersnot, nicht eine Dürre".[810] Nun ist jedoch gerade die Tatsache, daß hier der Hunger, also der Mangel an Nahrung, thematisiert wird, ein Kohärenzmerkmal des Textes, das die Obadja-Episode mit dem 17. Kapitel verbindet. Während JHWH seinen Propheten mit Essen und Trinken im Ausland versorgen kann, herrscht in Samaria Hunger, gegen den der König machtlos ist und sogar höchstpersönlich mit dem zweiten Mann im Staat[811] auf Nahrungssuche gehen muß,[812] da auch am königlichen Hof keine Nahrung mehr vorhanden ist (V.2b–6a.).

Der Erzählzusammenhang wird jedoch durch die Verse 3b–4 unterbrochen. Auf der Ebene der auktorialen Äußerung wird die Person des Obadja näher erläutert: Er ist gottesfürchtig und hat 100 Propheten versteckt und sie so vor der Ausrottung Isebels bewahrt (כרת [Hif.]). Isebel und das Thema der Prophetenverfolgung waren bisher nicht begegnet und erscheinen unmotiviert.[813] Gründe für Isebels spektakuläre Eingriffe in die Religionspolitik werden nicht genannt. Der Anschluß in V.3b ist sperrig und stört den Satzfluß des hebräischen Textes,[814] V.3a schließt unmittelbar an V.5 an. Über den Hinweis auf seine Stellung am Hof in V.3a hinaus wird hier die Gestalt des

[807] So Timm, Dynastie, S. 68; Würthwein, ATD 11,2, S. 221f; Beck, Elia, S. 118ff. Anders dagegen Otto, Jehu, S. 169, vgl. auch Blum, Prophet, S. 283.

[808] Steck, Überlieferung, S. 12.

[809] Vgl. etwa Würthwein, ATD 11,2, S. 221f.; Hentschel, Elijaerzählungen, S. 70ff.

[810] Timm, Dynastie, S. 68, Anm. 42.

[811] Vgl. auch Thiel, Komposition, S. 218. Zu Amt und Stellung des אשר על־הבית vgl. Mettinger, Officials, S. 70ff.

[812] Vgl. zum Topos von „Essen und Trinken" in der vorliegenden Erzählung auch Kap. II.3.7.

[813] S. dazu auch Köckert, Elia, S. 117, Anm. 29.

[814] Vgl. dazu die Übersetzung zur Stelle Kap. V.3.1.

Obadja näher erläutert, seine Reaktion auf die Taten Isebels dient als Illustration seiner Gottesfurcht. Die Verse begegnen dabei mit leichten Variationen erneut in 12b.13 – hier innerhalb der Selbstvorstellung Obadjas auf der Ebene der erzählten Rede.

Vor diesem Hintergrund ist es als wahrscheinlich anzusehen, daß es sich bei V. 3b–4 um eine sekundäre Zufügung handelt.[815] Auch V.12b–14 und damit die zweite Notiz über die Verfolgung der Propheten erweist sich als sekundär. V.14abα ist eine Wiederaufnahme von V.11, V.14bβ nimmt V.12aβ auf.[816] Die beiden Einschübe akzentuieren den ihnen vorliegenden Text auf unterschiedliche Weise und diskreditieren in erster Linie Isebel, gleichzeitig aber auch Ahab.[817]

Die Trennung von Ahab und Obadja schafft in der zweiten Szene die Voraussetzung dafür, daß sich Elia und Obadja alleine treffen können. HENTSCHEL trennt die beiden Szenen voneinander und führt für diese Trennung das in ihnen differierende Bild des Omridenherrschers an. Während in der ersten Szene Ahab wie ein kleiner Beamter selbst ausziehe, um das Futter zu besorgen, zeige er sich in der zweiten wie ein „souveräner Gebieter [...], der Elia nicht nur im eigenen, sondern auch in anderen Ländern suchen läßt“[818].

Dabei verkennt HENTSCHEL jedoch den Zusammenhang. Die erste Szene zeigt das ganze Ausmaß der Dürre und bietet damit den Hintergrund für die verzweifelte Suche nach Elia. Der König, der eine so große Machtfülle hat, „daß er alle Königreiche und Völker eidlich zur Flüchtlingsauslieferung nötigen konnte (V.10)“[819], hat Elia in Sidon nicht nur nicht finden können, sondern ist auch machtlos angesichts der Dürre, die Elia in JHWHs Namen über Israel verfügt hat. JHWH erweist seine Macht im Land des Baal und ernährt seinen Propheten, während das Handeln des Königs von Israel weder im Inland noch im Ausland von Erfolg gekrönt ist.[820] Wie anhand der Witwe in Sidon das Geschehen um Elia dargestellt wurde, dient die Episode um Obadja der Illustrierung der Verhältnisse in Israel.[821]

Was beide Episoden durch den parallel gehaltenen Ausruf in I Reg 17,12a und I Reg 18,10a *„So wahr JHWH, dein Gott, lebt“* verbindet, ist die Frage nach der persönlichen Verantwortlichkeit des Propheten, wie BLUM heraus-

---

[815] Hier besteht weitreichend Konsens in der Forschung, vgl. WÜRTHWEIN, ATD 11,2, S. 221f.; BECK, Elia, S. 118ff.; STECK, Überlieferung, S. 11, Anm. 4; HENTSCHEL, Elija, S.64; KÖCKERT, Elia, S. 117, Anm. 29.

[816] Vgl. auch OTTO, Jehu, S. 169, Anm. 92; HENTSCHEL, Elija, S. 65, WÜRTHWEIN, ATD 11,2, S. 221. Anders SMEND, Wort, S. 539.

[817] Vgl. dazu bereits oben Kap. II.3.7. und ausführlich die Redaktionsgeschichte (V.3.3.) zur Stelle.

[818] HENTSCHEL, Elija, S. 71.

[819] TIMM, Dynastie, S. 70.

[820] Damit ist es auch nicht nötig, etwa in I Reg 18,2b.3a.5f. ältere Traditionsstücke anzunehmen, wie OTTO, Jehu (S. 169, Anm. 93), es postuliert.

[821] BLUM (Prophet, S. 283) sieht Obadja als positive „Kontrastfigur zu Ahab so wie die Witwe zu Isebel“.

gestellt hat.[822] Wie die Witwe in 17,18b die Verantwortlichkeit Elias für den Tod ihres Sohnes thematisiert, fragt auch Obadja in 18,9, ob die Begegnung mit Elia für ihn den Tod bedeuten könnte *(„Was habe ich gesündigt, daß du das Leben deines Knechtes in die Hand Ahabs gibst, um mich töten zu lassen?")*[823]. Den Vorwurf der Witwe gibt Elia dabei in 17,20 an JHWH weiter, „nun freilich zugespitzt als Theodizee-Frage"[824]. „Es geht hier auch für den Propheten um den Sinn *seines* Wirkens. Sollte der etwa darin bestehen, daß durch ihn ein unheilvoller Prozeß in Gang kommt – selbst [...] bei denen, die sich vertrauensvoll auf das JHWH-Wort in seinem Mund einlassen? M. a. W., in dieser Perspektive wird mit der Theodizee zugleich auch eine ‚Dizee' des prophetischen Amtes verhandelt!"[825]

Erneut soll hier auf das Verhältnis von Ahab und Elia eingegangen und dieses vor dem Hintergrund der literarkritischen Überlegungen präzisiert werden.

Elia und Ahab stehen sich konträr gegenüber, die Baalsvehrung des Königs ruft den Propheten JHWHs auf den Plan. In dem Befehl JHWHs, daß sich Elia verbergen soll, kann durchaus eine Bedrohung durch Ahab anklingen (s. o.), sie ist aber gerade auch auf dem Hintergrund der Obadja-Episode zu verstehen. Hier wird das Unvermögen des Königs thematisiert, den verborgenen Propheten aufzuspüren. Dieses Unvermögen, und nicht die Gefahr für Elia, steht im Vordergrund. JHWH ist es – und nicht der Omridenherrscher – der durch seine Anweisungen *(„Verbirg dich!"* [17,2.], *„Zeige dich!"* [18,1a] die Begegnung zwischen Ahab und Elia terminiert. Der Vorwurf Ahabs in V.17b weist nicht auf ein freundschaftliches Verhältnis hin. Allerdings – und das ist nachdrücklich herauszustellen – droht einem Propheten JHWHs Gefahr von Seiten Isebels – wie I Reg 18,4.13 deutlich macht. Erst vor diesem Hintergrund wirkt die verzweifelte Suche Ahabs für Elia bedrohlich, obwohl an keiner Stelle erwähnt wird, daß Ahab Elia verfolgen läßt, um ihn zu töten. Im ganzen stellt die Obadja-Episode jedoch gerade *keine* Feindschafts-Bearbeitung dar, die sich von den anderen Texten abheben ließe.

In V.15b kündigt Elia die Ausführung des Gottesbefehls aus V.1b an. Obadja berichtet darüber Ahab, und so wird zu der Szene über die Begegnung von Ahab und Elia in V.17f. hingeführt. Als Ahab und Elia aufeinandertreffen, findet ein Schlagabtausch statt: Ahab weist Elia allgemeine[826] und grundsätzliche Schuld zu: *„Bist du hier, du Behexer Israels?"* Elia begegnet ihm – „eben ganz Prophet" [827] – ebenfalls durch einen Schuldaufweis, indem er Ahab und das Haus Omri der Verehrung der Baalim (Plural!) und des Verlassens der Gebote anklagt und somit ihrerseits des Verderbens bezichtigt.

Mit Blick auf Elias Fluch in I Reg 17,1 ist dieser Vorwurf Ahabs durchaus

[822] BLUM, Prophet, S. 281ff.
[823] Vgl. auch bereits TRIBLE, Exegesis, S. 6.
[824] BLUM, Prophet, S. 282.
[825] BLUM, Prophet, S. 283 [Hervorhebung im Original].
[826] Die Dürre wird hier nicht erwähnt.
[827] BLUM, Prophet, S. 284.

verständlich: Auch wenn der Prophet im Dienst JHWHs steht, so hat doch Elia das Ende der Dürre von seinem Wort abhängig gemacht.

Bei dem Fluch Elias in 17,1 blieb offen, in welchem Verhältnis zueinander die Ankündigung der Dürre in Israel und die Einführung des Baalsdienstes in Israel stehen. Im Verlauf der Analyse der Erzählung wurde jedoch deutlich, daß hier die Angaben der Einführungsformel vorausgesetzt und interpretiert werden: Ohne ausdrücklichen Bezug auf die Baalsverehrung werden die Macht JHWHs im Land des Baal einerseits, die Machtlosigkeit des Baalsverehrers Ahabs in den Zeiten der Dürre andererseits einander gegenübergestellt. Nicht Baal entscheidet über den Regen, sondern JHWH ist es, der Macht über Regen, Leben und Tod hat.

Mit Elias Entgegnung auf den Vorwurf Ahabs (*„Nicht ich habe Israel verdorben, sondern du und das Haus deines Vaters, als ihr die Gebote JHWHs verlassen habt und du den Baalen nachgelaufen bist!“* [I Reg 18,18]) wird nun explizit ein Zusammenhang zu der Baalsverehrung und damit zu der Einleitungsformel hergestellt.[828] Damit ist die Erzählung in gewissem Sinne abgerundet, da die ‚Leerstelle‘, die mit Blick auf die Verbindung zwischen der Einführungsformel und dem Fluch Elias bestand, durch die Erzählung und den abschließenden Vorwurf Elias geschlossen ist.[829]

Dieser „Abschluß“ kann jedoch kein endgültiger sein. Ist damit zwar die Frage der Verantwortlichkeit angesprochen und auf einer strukturellen Ebene auch im Verlauf der Erzählung geklärt worden,[830] so läuft doch die Dramatik auf der Ebene der erzählten Handlung gerade auch aufgrund der Obadja-Episode[831] auf die Begegnung zwischen Ahab und Elia zu, und Leserinnen und Leser erwarten auch hier eine Klärung, ob der Baalsdiener Ahab ins Unrecht und der JHWH-Prophet Elia ins Recht gesetzt wird.

V.3.2.4 Die überleitenden Verse (18,19f.), die Feuerprobe (18,21–40) und die Wiederkehr des Regens (18,41–46)

Die beiden nächsten Verse stellen die Überleitung zu der Erzählung von der Feuerprobe dar. Nach dem harschen Schlagabtausch zwischen Ahab und Elia fordert dieser den Omridenherrscher in V.19 auf *„ganz Israel“* und die *„450 Propheten des Baal und die vierhundert Propheten der Aschera, die vom Tisch der Isebel essen“*, auf dem Karmel zu versammeln. Statt eines

---

828 Was dabei auffällt, ist der Plural בעלים – in der Einleitungsformel fand sich der Singular.

829 Es ist nicht notwendig, V.18b oder einen Teil dieses Verses als sekundär zu beurteilen, so etwa THIEL, Redaktionsarbeit, S. 166; HENTSCHEL, Elija, S. 63f.

830 Die Erzählung setzt Elia durch seine Taten ins Recht, Ahab dagegen ins Unrecht.

831 Die Analyse hat bisher ergeben, daß die Obadja-Episode ein retardierendes Moment darstellt.

wörtlichen Disputs folgt die Erzählung von dem Gottesurteil auf dem Karmel. Ahab, der gerade noch nachdrücklich den Propheten als *„Behexer"* betitelt hat und dann selbst von Elia beschuldigt worden ist, das Volk zu verderben, befolgt überraschend widerspruchslos die Anweisungen des Propheten aus V.19 in V.20. Die Erzählung scheint zu stocken.

Innerhalb dieser Verse finden sich Unstimmigkeiten:[832] Ahab wird beauftragt, hinzusenden und *„ganz Israel"* und die Propheten Baals und der Aschera auf dem Karmel zu versammeln. Ahab sendet in ganz Israel umher,[833] versammelt jedoch nur die nicht näher erläuterten Propheten. Somit wird in V.20 der Zusammenhang von „schicken" und „versammeln" aufgelöst.[834]

Auch zwischen der Überleitung und der eigentlichen Erzählung (V.21–40) von der Feuerprobe bestehen erhebliche Spannungen:

– Ahab selbst ist in der folgenden Erzählung nicht einmal als Zuschauer anwesend, seine Rolle scheint mit der Versammlung des Volkes auf dem Karmel erfüllt.
– Die Bezeichnungen für das Volk differieren, כל־ישׂראל in V.19.20[835], [כל]־העם in V.21.22.24.30.37.39.
– Der Fokus richtet sich in der Erzählung auf die Baalspropheten und das Volk, die Propheten der Aschera werden dagegen nicht mehr erwähnt. Auch die Vorstellung von Isebel als Ernährerin der Propheten begegnet nur in V. 19b und nicht in der eigentlichen Erzählung.
– Der Karmel kommt als Ort des Geschehens in der eigentlichen Erzählung an keiner Stelle vor, sondern erst wieder in V.42.

Vor diesem Hintergrund können I Reg 18,21 ff. nicht die ursprüngliche Fortsetzung von I Reg 18,19 f. gebildet haben.

Ebenfalls eine deutliche Spannung besteht zu der vorangegangenen Dürreerzählung. In der Erzählung wird vorausgesetzt, daß auf dem Karmel genug Wasser vorhanden ist. Gleich dreimal (I Reg 18,34) läßt Elia sein Brandopfer mit jeweils vier Krügen Wasser begießen. Im Kontext der Erzählungen vergrößert dieser Erzählzug das Wunder des Feuerregens, im Kontext einer Dürreerzählung macht er keinen Sinn.

Auch ist zu überlegen, ob nicht der Topos einer Feuerprobe als Erzählzug im Kontext einer Dürre problematisch ist: In den Zeiten der Dürre wäre ein Götterwettkampf, bei dem Feuer vom Himmel fällt, purer Leichtsinn!

---

[832] Vgl. dazu auch OTTO, Jehu, S. 171.
[833] Vgl. die Textkritik Kap. V.3.1.
[834] Mit OTTO, Jehu, S. 171.
[835] Vgl. die Textkritik Kap. V.3.1.

Vor diesem Hintergrund ist es wahrscheinlich, daß mit der Erzählung von der Feuerprobe ein eigenes Erzählstück vorliegt.[836] Die Erzählung berichtet von der Ohnmacht Baals. Elia steht den Baalspropheten gegenüber, das Volk nimmt zunächst die Rolle der Zuschauer ein.[837] In zwei eng miteinander verbundenen Szenen werden die Anrufung Baals und die des wahren Gottes JHWH einander gegenübergestellt. Baal antwortet nicht auf die Anrufungsversuche seiner Anhänger (V.26.28f.). JHWH dagegen entzündet den Holzstoß auf dem von Elia wiederaufgestellten Altar, und das Volk bekennt daraufhin JHWH als Gott (V.39); die Baalspropheten werden von Elia am Bach Kischon ‚geschlachtet' (V.40).

Einige Exegeten haben – meist in der Nachfolge und in Auseinandersetzung mit den Überlegungen ALTS[838] – hier eine alte Erzählung oder alte Tradition (mit realpolitischem Hintergrund) postuliert, die u. U. von späteren Redaktoren überarbeitet worden sei.[839] Diese Annahme ist zu Recht in den letzten Jahren verstärkt in Zweifel gezogen worden, so von WÜRTHWEIN[840], BECK[841], OTTO[842], ZAPFF[843] und KÖCKERT[844]. Ihnen allen ist gemeinsam, daß sie zwar unterschiedlich abgegrenzte spätere Bearbeitungen annehmen, darüber hinaus jedoch auch den Grundbestand der Erzählung in einer späteren Zeit datieren.

Diese These erweist sich als sinnvoll, denn bereits im Grundbestand der Erzählung zeigt sich eine monotheistische Ausrichtung: So erzählt diese „Lehrerzählung" nicht den Kampf zweier Götter, sondern thematisiert, daß es nur *einen* Gott gibt. Daß *beide* Götter hier durch das Feuer ihre Wirksamkeit erweisen könnten, ist im Duktus der Erzählung nicht vorgesehen, wie bereits die Aufforderung Elias in I Reg 18,24a zeigt: *„Und ruft den Namen eures Gottes an, und ich werde den Namen JHWHs anrufen, und es soll gel-*

[836] So ein Großteil der Forschung, allerdings mit unterschiedlichen Datierungen und Verhältnisbestimmungen zum übrigen Text, vgl. dazu auch den Forschungsüberblick Kap. V.3.2.

[837] Vgl. dazu auch KÖCKERT, Elia, S. 128.

[838] ALT, Gottesurteil, S. 135ff. Zur Auseinandersetzung mit der These ALTS s. auch BECK, Elia, S. 83–85.

[839] Vgl. beispielsweise Steck (Überlieferung, S. 79ff.), der den Grundbestand der Erzählung in die Zeit Ahabs einordnet. HENTSCHEL (Elijah, S. 78ff.) sieht den Grundbestand der Erzählung in I Reg 18,21.30.40, er datiert diese Verse zwar nicht explizit, macht aber unter problematischen Bezugnahmen auf die Historie deutlich, daß er die Entstehungszeit des Grundbestandes nicht weit von der erzählten Zeit verortet. THIEL (Redaktionsarbeit, S. 165ff.) datiert den Grundbestand der Erzählung in die Zeit Jehus, s. auch FOHRER, Elia, S. 43. Für eine Abgrenzung der jeweiligen Bearbeitungen vgl. den Forschungsüberblick Kap. V.3.2.1.

[840] WÜRTHWEIN, Opferprobe, S. 132ff.

[841] BECK, Elia, S. 73–90.

[842] OTTO, Jehu, S. 171ff.

[843] ZAPFF, Prophet, S. 527ff.

[844] KÖCKERT, Elia, bes. S. 129ff.

ten: der Gott, der mit Feuer antwortet, er ist der Gott.“ Baal erweist sich in der Erzählung nicht als wirksam und damit auch nicht als wirklich[845] (vgl. auch I Reg 18,26–29 mit Jes 41,23.29), JHWH hingegen erweist sich als wirkend und damit als Gott (vgl. I Reg 18,36–39 mit Jes 41,4).[846]

Das hier geschilderte – nicht lokalisierte! – Geschehen ist in seiner Geltung nicht auf Israel beschränkt,[847] der Text ist geprägt von monotheistischen, nicht von monolatrischen Aussagen.[848] In diese Richtung weist auch die Verspottung Baals durch Elia in V.27: *„Ruft mit lauter Stimme, fürwahr, er ist doch ein Gott, fürwahr, er verrichtet ein Geschäft, fürwahr, er ist beiseite gegangen, fürwahr, er ist auf einem Weg, vielleicht schläft er, wird aber erwachen.“* Vielleicht in Anlehnung an den Mythos vom sterbenden und wieder auferstehenden Baal[849] findet sich hier „eine Götterparodie voll beißenden Spotts“[850]. Dabei zeigen sich Anklänge an die Götzenpolemik aus Jes 44,9–20 oder 46,5–8.[851] Gleichzeitig wird durch die Fäkalsprache[852] eine Verbindung zu II Reg 9,37 und 10,27 geschaffen: Auch bei der Schilderung des Endes Isebels (9,37) und der Ausrottung des Baalsdienstes in Israel (10,27) begegnet eine verwandte Terminologie. [853]

Neben der Fäkalsprache greift die Erzählung weitere Erzählzüge bzw. Formulierungen aus dem dtr. Anhang der Jehuerzählung II Reg 10,18–27 auf:[854] So begegnet in beiden Texten, und nur hier, die Gruppe der Baalspropheten, und beide Texte haben die vollständige Vernichtung dieser Baalspropheten zum Ziel, vgl. dazu I Reg 18,40 (איש אל־ימלט מהם) mit II Reg 10,24 (האיש אשר־ימלט מן־האנשים).[855]

Die Grundaussage der Erzählung läßt sich mit OTTO folgendermaßen zusammenfassen: „In erzählerischer Weise wird in 1. Kön 18,21 ff. anhand eines in der Vergangenheit spielenden Götterwettstreits zwischen Jahwe und

---

[845] Vgl. KÖCKERT, Elia, S. 130.

[846] Vgl. OTTO, Jehu, S. 175; s. auch KÖCKERT, Elia, S. 140.

[847] KÖCKERT, Elia, S. 140.

[848] Mit KÖCKERT, Elia, S. 131; BECK, Elia, S. 82; OTTO, Jehu, S. 175; anders FREVEL, Aschera, S. 118ff. und CRÜSEMANN, Elia, S. 51ff.

[849] Vgl. dazu BRONNER, Stories, S. 65ff; FREVEL, Aschera, S. 110.

[850] KÖCKERT, Elia, S. 130.

[851] Vgl. auch OTTO, Jehu, S. 175; BECK, Elia, S. 82.

[852] Zur Deutung von שׂיג und שׂיח vgl. PREUSS, Verspottung, S. 86; FREVEL, Aschera, S. 110; RENDSBURG, Mock, S. 114–417. In Anlehnung an RENDSBURG übersetzt LORETZ, Ugarit: „Rufet doch lauter, er ist ja ein Gott. Er scheißt und uriniert, oder er ist auf einer Reise oder er schläft auch und muß erst aufwachen.“

[853] Vgl. dazu bereits oben Kap. II.3.9. und unten Kap. V.4.

[854] Bereits STECK (Überlieferung, S. 88) wies auf die Parallelen zwischen den beiden Erzählungen hin, sah hier jedoch redaktionelle Einschübe in einer alten Karmelerzählung. Weiter gingen hier SMEND (Wort, S. 538f) und v. a. WHITE (Legends, S. 24ff.), OTTO (Jehu, S. 176ff.) und KÖCKERT (Elia, S. 135ff.). Diese Exegetinnen und Exegeten richten ihren Blick jedoch nicht auf eine eventuell sekundäre Stellung von II Reg 10,18–27.

[855] Vgl. dazu auch ZAPFF, Prophet, S. 534.

Baal demonstriert, was im Jesajabuch auf theoretischere Weise anhand fiktiver Gerichtsverhandlungen und Götzenbildpolemiken durchexerziert wird: Alle anderen Götter außer Jahwe sind ‚wie ein Nichts'. Sie haben nichts bewirkt, können auch nichts bewirken, und darum sind sie machtlos, ja nicht existent. Jedes Gebet und alles Geschrei zu ihnen ist müßig, denn es kann zu nichts führen (1. Kön 18,26–29; vgl. Jes 46,7)."[856] Diese Beobachtungen verweisen die Entstehungszeit der Erzählung in die exilisch – nachexilische Zeit.

Weitere literarkritische Optionen sind nicht ausgeschlossen. So unterscheidet BECK zwischen Grundschicht (I Reg 18,21–30. 33–35a.36aαβ.37. 38aα.39–40) und Erweiterungsschicht (I Reg 18,31–32.35b. 36aγδb. 38aβb)[857] und OTTO trennt 18,36 aus der eigentlichen Erzählung heraus.[858]

V.36 scheint eine spätere Erweiterung zu sein. Der Ausruf Elias *„JHWH, Gott Abrahams, Isaaks und Israels. Heute soll erkannt werden, daß du Gott bist in Israel und ich dein Knecht bin und auch auf deine Worte hin alle diese Dinge getan habe."* nimmt mit der Formulierung עבדך ובדבריך עשיתי את כל־הדברים האלה wohl Kap. 17 in den Blick, wo Elia ganz als der von JHWH geleitete Prophet erscheint.[859] Auch ist hier wohl bereits I Reg 19 ins Auge gefaßt, wo Elia als zweiter Mose gezeichnet wird.[860] Die Parallelen der Gottesanrede in I Chr 29,18 und II Chr 30,6 weisen ebenfalls auf einen späten Zusatz hin.[861]

Auf der sprachlichen Ebene finden sich Spuren einer als dtr. zu klassifizierenden Terminologie;[862] so begegnen auch hier die „unspezifische Bezeichnung für einen Fremdgott"[863] הבעל (V.21.22.25.26.40) und die Formulierung הלך אחרי בעל/יהוה, die wohl eine „Abwandlung" der dtn./dtr. Formel הלך אחרי אלהים אחרים darstellt.[864] Diese Beobachtungen erklären sich jedoch durch die literarische Abhängigkeit von dem dtr. Anhang in II Reg 10,17 ff. und können ebenso auf eine nachdtr. Entstehungszeit hinweisen.[865]

---

[856] OTTO, Jehu, S. 175.

[857] BECK, Elia, S. 73–90. Beck schließt sich hier in weiten Teilen den Überlegungen FREVELS (Aschera, S. 28–123) an, nimmt aber nur zwei statt wie dieser drei Schichten an. FREVEL sieht eine eigene Schicht, welche die Aschera-Propheten in den Text einfügt (vgl. dazu bes. S. 70ff.).

[858] OTTO, Jehu, S. 178.

[859] Vgl. BLUM, Prophet, S. 285.

[860] Vgl. KÖCKERT, Elia, S. 133.

[861] Vgl. HENTSCHEL, Elija, S. 63; anders TIMM, Dynastie, S. 81.

[862] WÜRTHWEIN (Opferprobe, S. 138) erkennt hier eine dtr. Lehrerzählung.

[863] KÖCKERT, Elia, S. 137.

[864] Vgl. Dtn 6,14; 13,5; Jdc 2,12.19, s. dazu auch BECK, Elia, S. 80.

[865] So BECK (Elia, S. 80ff.) für die von ihm eruierte Grundschicht. Auch OTTO (Jehu, S. 151ff.) klassifiziert die Erzählung als nachdtr. Vgl. auch KÖCKERT (Elia, S. 137ff.), der die Erzählung als Be-

Für eine spätere Entstehungszeit sprechen weitere Kennzeichen, wie besonders das Gemisch aus dtr. und priesterlicher Terminologie: So wird in I Reg 18,31 bei der Umbenennung von Jakob in Israel Gen 35,10 (P) zitiert,[866] und I Reg 18,32 f. zeigt deutliche Parallelen zu Gen 22,9.[867]

Im Anschluß an das Schlachten der Baalspropheten, das den Abschluß der Erzählung darstellt, begegnet in den Versen 41ff. erneut Ahab, der in der Erzählung von der Feuerprobe keine Rolle spielte; gleichzeitig erscheint das Thema des Regens das sich wiederum nicht mit der Feuerprobe in einen Zusammenhang bringen läßt. Diese kurze Szene ist im Unterschied zu der Erzählung vom Gottesurteil explizit auf dem Karmel lokalisiert (V.42); von diesem Ort fährt Ahab dann nach Jesreel. Der Anfang der Szene kann nicht den Anfang einer eigenständigen Erzählung darstellen: Die Aufforderung Elias an Ahab, wieder zu essen und zu trinken, welche die Rückkehr in den Normalzustand anzeigt[868] und vielleicht ein Fasten voraussetzt, und der Verweis auf die Wiederkehr des Regens machen nur im Kontext einer Erzählung Sinn, die von einer Regenlosigkeit handelt.

Jedoch bestehen auch zu der bisher eruierten Dürreerzählung Unterschiede, da sich hier ein anderes Bild von Elia zeigt: Er agiert in diesen Versen als ein Regenmacher, der mit einer magischen Handlung den Regen für das Land bringt. In I Reg 17,1 hatte Elia die Wiederkunft der Regens von seinem Wort abhängig gemacht, gleichzeitig aber betont, daß er im Dienst JHWHs stehe. In dieser letzten Szene zeigt sich Elia dagegen als Zauberer: „Die Handlung Elias [...], sein Niederkauern [...], das Verbergen seines Gesichts zwischen den Knien und das siebenmalige Ausschicken des Knaben bis zu dem ersten Anzeichen des Erfolges, wird man wohl als magischen Akt unter gewaltiger konzentrativer Anspannung zu verstehen haben."[869]

JHWH wird bei der Schilderung des Regens nicht erwähnt, lediglich in V.46 ist von der *„Hand JHWHs"* die Rede, die über Elia kommt. Darüber hinaus erstaunt auch hier der Umschwung im Verhältnis von Ahab und Elia: Der streitbare Prophet läuft wie ein Diener vor Ahab her nach Jesreel; das Thema der Baalsverehrung – von Elia in I Reg 18,18 lautstark als Vorwurf geäußert – wird nicht mehr thematisiert. Das Verhältnis der beiden Aktanten erscheint friedlich und völlig ungetrübt. Da diese letzte Szene sich auch grundlegend von dem Verhältnis zwischen Ahab und Elia in I Reg 21 unter-

---

standteil einer nachdtr. Komposition sieht, und BLUM, der in I Reg 17–19 eine nachdtr. Großerzählung erkennt. ZAPFF (Prophet, S. 547ff.) ordnet die Erzählung in die exilisch-nachexilische Zeit ein.

[866] Nach KÖCKERT, Elia, S. 139.

[867] Nach KÖCKERT, Elia, S. 139.

[868] Vgl. dazu oben Kap. II.3.7.

[869] BECK (Elia, S. 98). Vgl. dazu auch ALBERTZ, Art. Magie, TRE 21, S. 692f.; WÜRTHWEIN, ATD 11,2, S. 214; THIEL, Gemeinsamkeiten, S. 366.

scheidet,[870] ist es denkbar, hier mit anderen Exegetinnen und Exegeten ein älteres Überlieferungstück anzunehmen,[871] das vielleicht zu Lebzeiten Ahabs entstanden sein könnte.[872] Elia erscheint dabei als Regenmacher im Dienste Ahabs von Israel.[873]

Können I Reg 18,41 ff. weder die originäre Fortsetzung der Dürreerzählung noch der Feuerprobe gebildet haben, so stellt sich allerdings die Frage nach dem Zusammenhang dieser Verse mit der *Einleitung* zur Feuerprobe in 18,19*.20*. Könnten V.41–46 als älteres Traditionsstück einmal die Fortsetzung V. 19*.20* dargestellt haben? Die These erweist sich durchaus als sinnvoll.[874]

Zunächst einmal trifft die Lokalisierung zu: Ahab soll ganz Israel auf dem Karmel versammeln (18,19*) und erhält dann selbst die Aufforderung, auf den Karmel hinaufzusteigen (V.42a). Analog dazu steigt dann auch Elia auf den Karmel (V.42b). In der Erzählung von der Opferprobe wird der Karmel als Ort der Handlung an keiner Stelle erwähnt, während er in beiden Textteilen eine Rolle spielt.[875] Die Israeliten – Leidtragende unter der Regenlosigkeit – werden zum Zeugen des Regenwunders.[876] Der Regen kommt, weil Elia zaubert.

Die so konstruierte Erzählung erweist sich jedoch als Fragment. Elia befiehlt Ahab, das Volk auf dem Karmel zu versammeln, und führt dann einen Regenzauber vor. Die Erzählung setzt ein Fasten des Königs voraus, von dem am Anfang nichts berichtet wird.[877] Die möglichen Gründe für diese Fragmentierung werden noch sichtbar werden.

In das ältere Fragment (18,19*.20*.41–46) wurde nachträglich die Erzäh-

---

[870] Zu der Erzählung II Reg 1 s. unten V.4.

[871] Solch ein älteres Überlieferungsstück sehen auch mit unterschiedlichen Abgrenzungen SMEND, Wort, S. 536; WÜRTHWEIN, ATD 11,2, S. 213; BECK, Elia, S. 96; HENTSCHEL, Elija, S. 73ff. und OTTO, Jehu, S. 171ff. So auch zurückhaltend KÖCKERT, Elia, S. 142f.

[872] Dem widerspricht nicht, daß in II Reg 9,26a und I Reg 21,19b alte Prophetenworte erkannt worden sind. Die Überlieferung in II Reg 9,26 ist anonym, das Prophetenwort in I Reg 21,19 wird erst sekundär Elia zugeordnet, vgl. dazu auch V.4.

[873] Dabei zeigen sich innerhalb dieser kurzen Szene weitere kleinere Spannungen: Elia hört bereits das Rauschen des Regens (V.41b), schickt aber dennoch seinen Diener insgesamt siebenmal aus, um auf das Meer hinaus zu schauen (V.43 f.). Vor diesem Hintergrund erscheint HENTSCHELS Rekonstruktion eines ältesten Kerns in V.42b.45 f. nicht als unwahrscheinlich, auf eine weitere Diskussion kann hier jedoch verzichtet werden. Vgl. dazu HENTSCHEL, Elija, S. 73ff. Auch OTTO, Jehu, S. 171ff. schließt sich hier HENTSCHEL in weiten Teilen an. Anders dagegen BECK (Elia, S. 96, Anm. 340), der sich für die Einheitlichkeit dieses Teilstückes ausspricht.

[874] Mit OTTO, Jehu, S. 172.

[875] Vgl. dazu auch OTTO, Jehu, S. 173.

[876] Vgl. dazu auch OTTO (Jehu, S. 172, Anm. 108), die auf Texte aus Mārib hinweist.

[877] Auch ist in den späteren Versen von dem Volk nicht mehr die Rede.

lung von der Feuerprobe (21–40) eingesetzt.[878] In das Fragment über den Regenzauberer Elias am Hof des Königs Ahab wurde die junge Erzählung von der Opferprobe eingefügt und Elia nun auch als Triumphator über die Propheten des Baal dargestellt. Ahab erscheint durchaus in einer positive Rolle, und das Verhältnis zwischen Elia und Ahab wirkt in der gesamten Erzählung ungetrübt, da Ahab gerade nicht in Verbindung mit den Baalspropheten gebracht wird, ja auf dem Karmel selbst nicht einmal anwesend ist.[879]

Die Stärke dieser Annahme liegt u. a. auch darin, daß sie die oben aufgezeigten Spannungen in I Reg 18,19*.20* zu erklären vermag: Bei der Verbindung mit der Erzählung über die Feuerprobe sind die Baalspropheten nachträglich eingefügt worden, so daß nicht allein das Volk, sondern auch die Baalspropheten auf dem Karmel versammelt werden.[880] Die 450 Propheten der Aschera (V.19*), die in der eigentlichen Erzählung nicht mehr begegnen,[881] und die Bemerkung אכלי שׁלחן איזבל, auf die ebenfalls später an keiner Stelle mehr Bezug genommen wird, stellen eine noch spätere Ergänzung dar,[882] ihre literargeschichtliche Einordnung wird im Verlauf der weiteren Untersuchung erhellt werden.

Fassen wir zusammen: Es liegt ein älteres Fragment (I Reg 18,41–46, wahrscheinlich zusammen mit 18,19*.20*) vor, mit dem sekundär die nachexilische Erzählung von der Feuerprobe verbunden worden ist. Zu klären bleibt nun das Verhältnis zu der bisher eruierten Dürreerzählung. Die bisherige Analyse hat deutlich gemacht, daß hier Spannungen bestehen. Weiter ist deutlich geworden, daß in der Dürreerzählung mit 18,18 einerseits ein gewisser Abschluß besteht, andererseits der Streit zwischen Ahab und Elia auf der Ebene der erzählten Handlung einer Lösung bedarf. Der jetzige Text bietet solch eine Lösung mit der Opferprobe, die endgültig klärt, daß JHWH Gott ist und Baal nicht existiert.

---

[878] Inwieweit hier auch Umarbeitungen mit Blick auf das Volk vorgenommen worden sind, kann nicht mehr eindeutig bestimmt werden.

[879] Vgl. dazu auch OTTO, Jehu, S. 177. Nun mag man argumentieren, daß es eine Schwäche der literarkritischen Argumentation ist, zunächst einen Teil als sekundär zu bestimmen und dann die übriggebliebenen Verse als Fragment zu erkennen. Bei solch einem Vorgehen muß sich die Exegetin fragen lassen, ob die literarkritische Arbeit hier nicht ad absurdum geführt worden ist. Eine Unterscheidung der Elemente ist jedoch aufgrund der oben angeführten Argumente unabdingbar, und ein Blick in die Forschung macht deutlich, daß jede literar- oder redaktionskritische These mit dem Problem der Fragmentierung belastet ist, auch wenn hier andere literarkritische Schlüsse gezogen werden.

[880] Vgl. auch HENTSCHEL, Elija, S. 71; WÜRTHWEIN, ATD 11,2, S. 219f.; OTTO, Jehu, S. 171. Anders BECK (Elia, S. 90ff.), der in V.17–20 eine einheitliche Überleitung sieht.

[881] TIMM (Dynastie S. 75, Anm. 90) hält die Nennung der Ascherapropheten in I Reg 18,22 durch die LXX (vgl. die Textkritik Kap. V.3.1.) dagegen für „sachgemäß", ohne jedoch näher darauf einzugehen.

[882] So auch HENTSCHEL, Elija, S. 64; OTTO, Jehu, S. 188. Vgl. auch bereits ALT, Gottesurteil, S. 137, Anm. 1.

Vor dem Hintergrund dieser Überlegungen ist es wahrscheinlich, daß die Verse 18,19*–46 dem Verfasser der Dürreerzählung vorlagen.[883] Dieser Verfasser nahm die ihm überlieferte Erzählung auf und schuf eine „Vorgeschichte“. Wird in der Feuerprobe Baal als nicht existent erkannt, so erzählt jetzt bereits die Vorgeschichte von der Macht JHWHs und der Machtlosigkeit des Baalverehrers Ahab. Elia, der Regenmacher aus 18,41ff., wird in der Gesamterzählung zum von JHWH geleiteten Propheten.

Die alte Vorstellung von Elia als Regenzauberer wird aufgenommen, aber in der Vorgeschichte neu interpretiert. Anklänge an das alte Bild finden sich vielleicht auch in dem Vorwurf *„Behexer Israels“*[884], und der von JHWH geleitete Prophet zeigt sich auch in I Reg 17,11.14a.21 durchaus als magisch agierend.[885] Die Vorstellung von Elia als Zauberer wird in der Gesamterzählung jedoch der Vorstellung von Elia als JHWH-Prophet untergeordnet. So erklärt sich dann auch 17,1: Das Wort Elias ist wirksam, aber Elia ist dadurch ausgezeichnet, daß er im Dienst JHWHs steht.[886]

Setzte die alte Tradition möglicherweise ein Fasten des Königs voraus, so entfaltet die Vorgeschichte ihre Aussage über Macht und Ohnmacht nahezu durchgehend mit Hilfe des Nahrungsmotives. Elia wird versorgt, während der König selbst auf Nahrungssuche gehen muß. Während Elia und die Witwe Nahrung im Überfluß erhalten, erhält in Israel – (mit Ausnahme der Propheten von Baal und Aschera?) niemand Nahrung! Es ‚fastet‘ nicht nur der König – sondern das ganze Land.

Der Verweis auf Isebel als Ernährerin von Baal- und Ascherapropheten in I Reg 18,19* bindet die Dürreerzählung und die Opferprobe zusammen. Hier ist nun zu klären, in welchem Verhältnis dieser Verweis und die Dürreerzählung zueinander stehen. Sind sie auf derselben Stufe zu verorten oder handelt es sich um einen späteren Nachtrag? Da die Gegenüberstellung zwischen der Witwe und Isebel im wesentlichen durch 18,19* erreicht wird, entscheidet sich an dieser Stelle, ob diese Gegenüberstellung von Anfang an in der Dürreerzählung ausgedrückt werden sollte, oder ob es sich hier um einen spätere Akzentuierung handelt.

Die *synchrone Analyse*[887] hat herausgestellt, daß die Ernährung Elias

---

[883] Ähnlich auch OTTO (Jehu, S. 151ff., bes. S.171ff.), die jedoch in der Dürreerzählung verschiedene ältere Textelemente sieht.

[884] Vgl. zur möglichen Übersetzung von עכר als „Behexer“ auch TIMM, Dynastie, S. 62f.

[885] Da hier jedoch die Elisaüberlieferung vorausgesetzt wird, lassen sich diese Angaben nicht als Nachrichten über den historischen Elia verstehen, so aber zum Teil BECK (Elia, S. 182) der auch in der Dürreerzählung ältere Traditionen erkennt und OTTO (Jehu, S. 164).

[886] Vor diesem Hintergrund erklärt sich nun auch I Reg 18,1: Bevor Elia in den Vordergrund rückt, wird noch einmal betont, daß es JHWH ist, der es regnen lassen kann. Damit wird der Regenzauber Elias noch einmal nachdrücklich dem Willen JHWHs untergeordnet.

[887] Vgl. Kap. II.3.2.

durch die Witwe weitaus breiter ausgestaltet wird als die Ernährung der Baals- und Ascherapropheten durch Isebel. Vor diesem Hintergrund wäre nun einerseits zu überlegen, ob nicht *nachträglich* durch 18,19 eine Gegenüberstellung von Isebel und der Witwe vorgenommen wurde, da diese Gegenüberstellung im wesentlichen mit dem Verweis von Isebel als Ernährerin der Aschera- und Baalspropheten ermöglicht wird. Andererseits fällt bei dem Vergleich von Elia- und Elisaüberlieferung der Hinweis auf das *gemeinsame* Essen von Prophet und Witwe ins Auge (I Reg 17,15b), ein Motiv, das eine bewußte Veränderung gegenüber der Elisavorlage darstellt. Möchte man hier keinen Zufall annehmen, dann spricht alles dafür, diesen Vers und die Vorgeschichte auf derselben Stufe zu verorten. Die breitere Ausgestaltung des Nahrungsmotives bei der Witwe ergibt sich dann einerseits durch die Verarbeitung der Elisatradition mit Anpassung an den Dürrekontext – Elias wunderbare Ernährung im Land des Baal – und der Gegenüberstellung zu Isebel andererseits.

Grundsätzlich bleibt bei dieser These das Problem bestehen, daß die Verfasser der Dürreerzählung dann bewußt bei der Aufnahme und Transformierung der alten Tradition von Elia als Regenmacher den Gegensatz zwischen der Dürre in Israel einerseits und der Feuerprobe andererseits in Kauf genommen haben. Da diese Spannung jedoch im heute vorliegenden Text existiert, muß einem Autor oder Redaktor die Verantwortung für diese Spannung zugewiesen werden, wie es auch bei den anderen diachronen Lösungsansätzen geschieht.

Eine andere Möglichkeit besteht darin, die Spannung zwischen Dürre und Feuer durch literarische Abhängigkeit zu anderen Texten zu erklären und dann eine größere Einheit in Kap. 17 und 18 feststellen zu können. Die Stärke einer solchen Annahme liegt zweifelsfrei darin, daß sie ohne größere Fragmentierungen auskommt. So geht KÖCKERT davon aus, daß die Erzählung über die Opferprobe „als Höhepunkt und entscheidende Wendemarke für den vorliegenden Kontext überhaupt erst gebildet worden“[888] ist, und meint, daß aufgrund der literarischen Abhängigkeit von der Jehuerzählung die Entscheidung auf dem Karmel anhand eines Opferwettstreits stattfinden müßte. Eine Abhängigkeit der Karmelerzählung von der Jehuerzählung, genauer gesagt: von ihrem sekundären Anhang wird auch in der vorliegenden Arbeit nicht bestritten (s. o.), aber damit ist nur erklärt, warum ein Schlacht- bzw. Brandopfer stattfindet, nicht aber, warum dabei Feuer vom Himmel fällt – ein Vorgang der eben in der Zeit der Dürre so problematisch ist. Darüber hinaus bleibt das Problem des plötzlichen Wasserreichtums auf dem Karmel bestehen: Elia übergießt das Opfer nicht weniger als dreimal (18,34) – dieser Erzählzug ist damit kein nebensächlicher. Dort aber liegt das eigentliche Problem!

So erscheint der vorgelegte Vorschlag wahrscheinlicher, daß zunächst das alte Fragment bzw. die alte Tradition von Elia als Regenmacher vorlag und hier Feuer und Wasser verbunden wurden. Bei dieser redaktionellen Verknüpfung treten die Gegensätze noch nicht so deutlich hervor: Elia ist hier zwar ein Regenmacher, aber von einer langanhaltenden Dürre ist auf dieser Redaktionsstufe noch nicht die Rede, so daß we-

[888] KÖCKERT, Elia, S. 135. Vgl. auch ZAPFF, Prophet, S. 532ff.

der das Feuerwunder noch der Wasserreichtum ein so schwerwiegendes Problem darstellen. Dem Verfasser der Vorgeschichte I Reg 17,1–18,18 lagen dann bereits beide Traditionen vor, er nimmt auf die dtr. Einführungsformel Bezug und thematisiert die Machtlosigkeit des Regengottes in Israel.

Die Erzählung I Reg 17–18 gelangt mit dem Kommen des Regens an ihr Ende. Der König und sein Prophet, der ihm zu Anfang der Erzählung eine Dürre ankündigte, fahren bzw. laufen nach Jesreel.

STIPP[889] weist auf die zweimalige Richtungsanweisung יזרעאלה (V.45b.46b) hin und erkennt die Reihenfolge der LXX als ursprünglich (d. h. I Reg 21 folgt auf I Reg 19; 21,1aα wäre textkritisch auszuscheiden); er sieht hier den Übergang zu der Erzählung von Nabots Weinberg in I Reg 21. Das DtrG sei erst um I Reg 17–18 und dann um I Reg 19 erweitert worden.[890]

Die nachdrückliche Richtungsanweisung fällt tatsächlich ins Auge. Allerdings sprechen gute Gründe für die Beibehaltung der Reihenfolge des MT.[891] Darüber hinaus erscheint es nicht besonders auffällig, daß sich der Omridenherrscher nach Jesreel begibt, an den Ort also, der – fernab von allen historischen Überlegungen – in II Reg 9 als Aufenthaltsort der omridischen Familie dient. Darüber hinaus befindet sich in I Reg 21,1 ff. zwar Ahab in Jesreel, Elia jedoch wird erst in I Reg 21,18 aufgefordert, Ahab entgegenzugehen: Hier könnte der Eindruck entstehen, daß sich der Weinberg in Samaria – und nicht in Jesreel befindet. Vor diesem Hintergrund kann die Richtungsanweisung nicht als textkritisches bzw. literarkritisches Argument herangezogen werden. Es ist jedoch nicht zu übersehen, daß die Großerzählung mit I Reg 18,45 f. zu einem Ende gelangt.

V.3.2.5 Elia und Isebel (19,1–3aα) und Elias Gang zum Gottesberg (19,3aβ–18)

Zu Beginn des 19. Kapitels berichtet Ahab Isebel, daß Elia die Baalspropheten getötet habe. Mit הרג begegnet hier *nicht* die Terminologie aus I Reg 18,40 (שחט), vielmehr steht das Handeln Elias jetzt parallel zu dem Handeln Isebels, wie es in 18,13 – anders als in 18,4 – berichtet wird. Isebel bedroht daraufhin Elia mit dem Tod. Diese Verse sind in sich einheitlich.[892]

Die kurze Szene zwischen den beiden Aktanten leitet zu der Erzählung von Elias Gang zum Gottesberg über, dabei zeigen sich Spannungen zwischen der Überleitung und der eigentlichen Erzählung. Isebel spielt in der Erzählung keine Rolle, statt über ihre Verfolgung klagt Elia darüber, daß die Israeliten die JHWH-Propheten mit dem Schwert getötet haben (I Reg 19,10.14). Elia, der *„um seines Lebens willen"* (V.3) vor Isebel flieht,

---

[889] STIPP, Elischa, S. 432ff.

[890] Seinen Überlegungen folgt OTTO vgl. Jehu, S. 159.

[891] S. dazu oben in der Textkritik zu I Reg 21 (Kap. V.2.1.)

[892] So auch BECK, Elia, S. 125. Anders FREVEL (Aschera, S. 57), der hier „syntaktisch und logisch" Schwierigkeiten bereitet sieht und V.1b als spätere Zufügung versteht. Da hier aber LXX, Syr und Vg. den ursprünglichen Text repräsentieren (vgl. die Textkritik Kap. V.3.1.), bestehen keine Probleme.

wünscht sich kurz darauf den Tod (V.4). Vor diesem Hintergrund ist anzunehmen, daß eine sekundäre Überleitung zu der folgenden Erzählung vorliegt. In dieser Überleitung wird sowohl das Bild von Isebel als Ernährerin der „fremden" wie auch als Verfolgerin der JHWH-Propheten aufgenommen und in der Verfolgung Elias zusammengefaßt.[893]

Die eigentliche Erzählung (I Reg 19,3aβ–18) läßt sich als einheitlich begreifen.[894] Sie zeigt zwar in ihrer Thematik durchaus Gemeinsamkeiten mit der Großerzählung bzw. ihren einzelnen Teilen in den beiden vorigen Kapiteln,[895] dennoch bestehen auch grundsätzliche Unterschiede. Auf die vorherigen Ereignisse wird nicht Bezug genommen, die Dürreerzählung war mit dem Kommen des Regens und der Fahrt bzw. dem Lauf Ahabs und Elias zu ihrem Ende gelangt. Hatte sich das Volk in 18,40 zu JHWH bekannt, so berichtet Elia nun über seine Verfolgung durch die Israeliten (19,10.14). War in I Reg 18,4.13 von einhundert übriggebliebenen Propheten die Rede, so bezeichnet sich Elia nun als der allein Übriggebliebene. Hatte Elia am Karmel triumphiert, so erscheint er nun resigniert.

Zwei Themen werden in dieser Erzählung verhandelt und miteinander verschränkt: Zum einen findet sich die Frage nach dem Ergehen des Propheten,[896] zum anderen eine erneute Auseinandersetzung mit der Baalsthematik.[897] Auf eine ausführliche Analyse kann in der vorliegenden Arbeit verzichtet werden. Für die Frage der Prophetie sei auf die angegebenen Arbeiten verwiesen.[898] Es zeigt sich „ein komplexes Prophetenbild, das die Schwere des Auftrags verbunden mit einer tragenden Gotteserfahrung schildert".[899] Die Theophanieschilderung zeigt eine Polemik gegen Baal:[900] JHWH, der im Kontrast zu den Naturgewalten in einer leisen Windstille sich offenbart,[901] erscheint als das „totaliter aliter"[902]. Stellt die Theophanie einen Höhepunkt dar, so liegt doch das Ziel der Erzählung in den Salbungsaufträ-

---

[893] Vgl. dazu ausführlich die redaktionskritischen Zwischenüberlegungen Kap. V.3.3.

[894] Mit Beck, Elia, S. 125–131. Für andere literarkritische Optionen vgl. den Forschungsüberblick und die Übersicht über weitere literarkritische Vorschläge bei Nordheim, Prophet, S. 130ff.

[895] Vgl. etwa die Versorgung Elias durch den Boten JHWHs – im Unterschied zu I Reg 17 begegnet hier jedoch nicht die Terminologie כול [Pilp.]).

[896] Vgl. dazu v. a. Blum, Prophet, S. 277ff.; Seidl, Mose, S. 1ff.; Seybold, Elia, S. 3ff.; Beck, Elia, S. 132ff.

[897] Vgl. dazu v. a. Macholz, Psalm 29, S. 325ff.; Jeremias, Theophanie, S. 112ff.

[898] Auch die Diskussion, inwieweit Elia hier als „zweiter Mose" gezeichnet wird und ob hier eine literarische oder überlieferungsgeschichtliche Abhängigkeit zu Ex 33,18–25 vorliegt, kann hier nicht geführt werden, vgl. dazu bes. Seidl, Mose, S. 1ff.; Seybold, Elia, S. 10ff.; Beck, Elia, S. 131ff.

[899] Beck, Elia, S. 133.

[900] Vgl. Beck, Elia, S. 134ff.; Macholz, Psalm 29, S. 330ff.

[901] Vgl. die Übersetzung Kap. V.3.1.

[902] Blum, Prophet, S. 286 mit Verweis auf Macholz, Psalm 29, S. 325ff.

gen an Jehu, Hasaël und Elisa.[903] Dabei steht jedoch nicht das Gericht im Vordergrund, das Jehu und Hasaël an Israel vollziehen, sondern die Verheißung an die Siebentausend, die Baal nicht verehrt haben.

V.3.3 Redaktionskritische Zwischenüberlegungen

Am Anfang steht das alte Fragment von Elia als Regenzauberer (I Reg 18,19*.20*.41–46). Mit Hilfe von I Reg 18,19*.20* wird die nachexilische Erzählung von der Feuerprobe (I Reg 19,21–40) eingearbeitet und Elia als Triumphator über die Baalspropheten dargestellt. In der alten Tradition erscheint Elia als Ahabs Hofprophet, der als Diener des Omridenherrschers gezeichnet wird.[904]

Später entsteht die Dürreerzählung (I Reg 17,1–18,18) als Vorgeschichte zu der Opferprobe. Diese Erzählung setzt das dtr. Rahmenschema voraus. Elia erscheint nun als von JHWH geleiteter Prophet und anhand der Dürre – hier bietet das Motiv von Elia als Regenzauberer den Anknüpfungspunkt – wird die Machtlosigkeit Baals thematisiert.[905] Berichtet die Erzählung von der Feuerprobe vordergründig von der Machtlosigkeit und damit der Nichtexistenz Baals, zeigt nun bereits die Vorgeschichte hintergründig die Macht JHWHs im Land des Baal auf.

Der Verweis auf Isebel als Ernährerin von Baals- und Ascherapropheten in I Reg 18,19* bindet die Dürreerzählung und die Opferprobe zusammen und knüpft dabei an die Nahtstellen der bisherigen Erzählung an. Isebel ist die Gegenfigur der Witwe von Zarpat. Während diese den JHWH-Propheten in ihrem Haus versorgt und mit ihm zusammen ißt, unterstützt Isebel in der Zeit der Dürre die große Zahl von 850 Propheten. Während die Witwe im Ausland den wahren Gott erkennt, unterstützt Isebel die Propheten der Aschera und die eines ‚Gottes', der nicht existiert. Auf dem Hintergrund des richtigen Handelns der Witwe tritt das falsche Handeln Isebels um so deutlicher hervor.

In einem weiteren Schritt wird nun das Bild von Isebel als Verfolgerin der Propheten durch I Reg 18,3b–4 und 18,12–14 eingetragen. Diese Zufügung nimmt unterschiedliche Aufgaben wahr:

---

[903] Vgl. auch BLUM, Prophet, S. 287.

[904] In dem alten Fragment zeigt sich ein Herr-Diener Verhältnis zwischen Ahab und Elia. Bei der Verbindung der alten Tradition mit der Erzählung von der Opferprobe bleibt dieses Verhältnis bestehen, da Ahab weder bei der Feuerprobe anwesend ist noch in eine Verbindung zu den Baalspropheten gebracht wird. Bei der Abfassung der Vorgeschichte wird nun dagegen wie auch in I Reg 21,17 ein Aufeinanderprallen von Prophet und König dargestellt – hier jedoch mit gegenteiliger Schuldzuweisung.

[905] Auch der Plural בעלים weist auf eine nachdtr. Entstehungszeit, da hier ein anderer Akzent gesetzt wird als in der dtr. Einführungsformel. Vgl. dazu auch OTTO, Jehu, S. 153.

- Die Propheten JHWHs wurden von Isebel getötet (הרג – V.13) bzw. ausgerottet (כרת [Hif.] – V.4.). Durch diese Einfügungen werden unterschiedliche Akzente in den vorliegenden Text gesetzt: Zum einen profilieren sie den Haushofmeister mit dem sprechenden Namen als JHWH-Getreuen. Dabei wird durch das Versorgungsmotiv einerseits das Dürremotiv weiter ausgestaltet, denn Obadja versorgt die Propheten mit Brot *und* Wasser,[906] zum anderen wird der Haushofmeister Ahabs mit den Raben und der Witwe aus Kap. 17 parallelisiert und vor diesem Hintergrund akzentuiert: Den Raben und der Witwe wird von JHWH geboten, Elia zu versorgen (כול [Pilp.]); Obadja versorgt (erneut כול [Pilp.]) die Propheten aufgrund seiner Gottesfurcht.[907] Die Episoden in Sidon und in Samaria werden dadurch enger zusammengebunden.
- In V.4 wird gleichzeitig auch Ahab diskreditiert: Er sorgt sich einerseits darum, daß Pferde und Maultiere nicht ausgerottet werden (כרת [Hif.]), von einer Reaktion auf die schändlichen Taten Isebels erfährt der Leser jedoch nichts. Der König setzt die falschen Prioritäten.[908] Die verzweifelte Suche Ahabs nach Elia wirkt jetzt vor dem Hintergrund der Taten Isebels bedrohlicher.
- Dienen die Verse einerseits der Diskreditierung Isebels und Ahabs, so haben sie im jetzt vorliegenden Text gerade auch die Funktion, das Schlachten der Baalspropheten durch Elia zu begründen. Findet auch das Handeln Elias innerbiblisch seine Legitimation durch Deuteronomium 13,2–6,[909] so gehen jetzt bereits innerhalb der vorliegenden Erzählungen dem Handeln Elias die Taten Isebels voraus. Sie beginnt mit der Vernichtung der Propheten, Elia folgt „lediglich" ihrem Beispiel.[910] Vielleicht findet sich hier auch die Begründung dafür, daß das Motiv von Isebel als „Ernährerin" der Baalspropheten überhaupt zu dem Motiv der Verfolgerin der JHWH-Propheten ausgeweitet wird. Das eine bedingt aber nicht notwendigerweise das andere.[911] Durch die Hinweise auf die Taten Isebels werden nun die einzelnen Teile der Großerzählung enger miteinander verschränkt.

---

[906] Vgl. auch Numeri Rabba Parascha 19,2 – dort wird diskutiert, warum neben dem Wasser auch das Brot erwähnt wird.

[907] Das Motiv von der Verfolgerin der Propheten ist mit Blick auf die Gestalt der Isebel das am häufigsten aufgegriffene Motiv in der rabbinischen Literatur, vgl. dazu auch Kap. VII. Auch hier dient der Vers zur Illustration der Gestalt des Obadja, nicht der Isebel.

[908] So auch COHN, Logic, S. 338. Ob man daraus jedoch ablesen kann, daß Ahab Isebel nicht aufhalten konnte – so COHN weiter – ist zu bezweifeln. Der Text verantwortet das Töten der JHWH-Propheten ganz auf der Seite Isebels, über die Rolle Ahabs wird hier gerade keine Angabe gemacht.

[909] Vgl. zu Dtn 13 VEIJOLA, Wahrheit, S. 109ff., bes. S. 112–120.

[910] Vgl. dazu auch die synchrone Analyse Kap. II.3.8.

[911] Anders OTTO (Jehu S. 188): „Mit dem Motiv der Prophetenverfolgung Isebels ist deren Rolle als Förderin des Baalskultes in Israel fest verbunden."

Dabei muß offenbleiben, ob V.3b–4 und 12b–13 gleichzeitig in die Erzählung eingefügt worden sind, oder ob das in verschiedenen Vorgängen geschah. Die bis in die Textgeschichte hinein reichenden Unterschiede[912] sprechen jedoch für die zweite Möglichkeit, auch vor dem Hintergrund, daß V.3b–4 sich sperriger in den Verlauf der Erzählung einfügen als 12b–13. Damit wäre dann zu einem späteren Zeitpunkt durch die nun doppelte Erwähnung von Isebels Vernichten bzw. Töten der JHWH-Propheten das Schlachten der Baalspropheten noch einmal nachdrücklich begründet worden. Darüber hinaus findet sich in V.12b–13 dieselbe Terminologie wie in I Reg 19,1–3aα. Auch diese Beobachtung spricht für die Priorität V.12b–13.

Durch I Reg 19,1–3aα wird schließlich die Erzählung vom Gottesberg mit der Dürreerzählung zusammengebunden. Isebel verfolgt den JHWH-Propheten Elia, der die Propheten getötet hat. Die Terminologie הרג knüpft an I Reg 18,13 an, und die Baalspropheten werden hier analog zu I Reg 18,19 ganz im Verantwortungsbereich Isebels verortet: Ahab berichtet Isebel von den Ereignissen, ohne jedoch selbst einzugreifen. Diese Beobachtungen machen deutlich, daß bereits die Großerzählung mit den Isebel betreffenden Erweiterungen vorlag und die Erzählung von der Reise zum Gottesberg in einem späteren Schritt angefügt wurde. In V.1b ist von *allen* Propheten die Rede, die Elia getötet haben soll. Hier zeigt sich das Bemühen, auch die in der Erzählung von der Feuerprobe nicht genannten Ascherapropheten mit einzubinden.

Durch den Anschluß von Kap. 19 wird der Triumph Elias relativiert. Scheint mit dem Lauf Elias vor Ahab her (I Reg 18,46) die Geschichte an ein ‚versöhnliches' Ende gekommen zu sein, so rennt jetzt Elia direkt in die Arme Isebels, deren Macht ungebrochen ist.[913] Der Gang zum Gottesberg ist nicht wie der Gang an den Bach Krit und nach Zarpat in Kap. 17 durch ein Wort JHWHs motiviert, sondern entspringt der Furcht vor Isebel.[914]

Die Datierung von I Reg 19,3aβ–18 kann nur vermutet werden, da keine ausführliche Analyse vorgenommen wurde. Dennoch spricht mit Blick auf die Baalspolemik und der Nähe zu I Reg 18, 21–40 nichts dagegen, von einer späten Entstehungszeit auszugehen.[915] Es ist anzunehmen, daß auch dem Verfasser dieser Erzählung II Reg 9.10 mit den dtr. Erweiterungen vorlag, da hier die Rede von dem *Eifern für JHWH* begegnet. Während in Num 25 und in II Reg 10 damit die gewaltsame Unterbindung eines fremden Kultes angesprochen wird (vgl. dazu ausführlich Kap. V.1.2.6.), muß diese Bedeutung in I Reg 19 erst durch einen Bezug auf die Erzählung von der Opferprobe in I Reg 18 hergestellt werden. Diese Beobachtungen könnten darauf hinweisen, daß I Reg 19 später als I Reg 17–18 ist.

---

912 Vgl. die Textkritik Kap. V.3.1.

913 Vgl. COHN, Logic, S. 349.

914 Vgl. auch COHN, Logic, S. 345.

915 So auch BECK, Elia, S. 139 und OTTO, Jehu, S. 184ff.

In der vorliegenden Redaktionsgeschichte wurde damit das Bild Isebels als Ergebnis einer Entwicklung aufgezeigt. Zunächst wird sie zur Ernährerin der fremden Propheten, in einem zweiten Schritt auch zu der Verfolgerin der JHWH-Propheten und schließlich zur Verfolgerin Elias wegen seines Handelns an ihren Propheten.

Einige Forscher und Forscherinnen rechnen alle Isebel betreffenden Stellen derselben Schicht zu.[916] Mit Blick auf die aufgezeigten unterschiedlichen Funktionen der Erwähnungen Isebels erscheint mir jedoch eine Entwicklung von Isebel als Ernährerin (Gegenfigur zu der Witwe aus Zarpat) zu Isebel als Verfolgerin (Pendant zu Elia) und damit eine Entwicklung des Bildes wahrscheinlich.

Die Bezugnahmen auf Isebel binden die einzelnen Texte enger zu dem heute vorliegenden Elia-Zyklus zusammen[917] und schaffen dabei das Bild von Isebel als einer machtvollen Gegenspielerin Elias auf der strukturellen Ebene.[918] Dieses geschieht auf einer sehr späten, wahrscheinlich der letzten Stufe[919] der Redaktion und weist damit weit in die nachdtr. Zeit. Das Bild von Isebel als Unterstützerin des Baalskultes und als Verfolgerin der JHWH-Propheten ist damit erst sehr spät durch redaktionelle Einfügungen in die Erzählungen gelangt. Warum gerade Isebel diese Rolle zugewiesen wurde, soll im Zusammenhang aller Isebel betreffenden Stellen analysiert werden.

Mit dem Ende der Erzählung in I Reg 19,15 f. wird explizit das „Scheitern" Elias und die Jehuerzählung verknüpft.[920] Weil der Triumph Elias durch Kap. 19 relativiert worden ist (und seit der Konzeption der Dürreerzählung als Vorgeschichte aufgrund von I Reg 18,19* schon relativiert worden war), braucht es nun den Usurpator Jehu, um den Baalsdienst in Israel auszurotten.[921]

---

[916] So OTTO (Jehu, S. 188f.), die alle Isebel betreffenden Stellen der Schicht BE 2 zuordnet, vgl. auch HENTSCHEL, Elijaerzählungen, S. 73 und LEHNHART (Prophet, S. 297ff.) für den Isebel hier als Vetreterin der ‚kanaanäischen' Religion gezeichnet wird.

[917] Auch durch I Reg 18,36 werden durch das Motiv von Elia als vom Wort Gottes geleiteten Propheten die Geschichten weiter miteinander verzahnt.

[918] Vgl. dazu die synchrone Analyse, bes. Kap. II.3.2 und II.5.

[919] Da keine vollständige Literarkritik durchgeführt worden ist, kann hier auch keine endgültige Entscheidung getroffen werden.

[920] Zu dem Verhältnis zu I Reg 19,19–21 s. unten Kap. V.4.

[921] Laut I Reg 19,16 soll die Salbung Jehus durch Elia vorgenommen werden, ausgeführt wurde sie in der alten Erzählung II Reg 9.10* jedoch durch einen Jünger Elisas. Warum hier der Auftrag an den einen ergeht, von dem anderen dann realisiert wird, kann an dieser Stelle offenbleiben. Da auf den Auftrag zur Salbung in I Reg 19,19–21 dann unmittelbar die Berufung Elisas geschildert wird, ist es denkbar, daß die Salbung hier einen praktischen Vollzug dieser Berufung darstellt.

V.4 Die Geschichte der Überlieferung

In der *diachronen Analyse* ist das literargeschichtliche Profil der Texte in ihrer gewachsenen Komplexität analysiert und dargestellt worden. Die Ergebnisse dieser Untersuchung werden nun abschließend so zusammengefaßt, daß die Entwicklung des biblischen Textes von seinen ältesten Überlieferungen bis hin zum heute vorliegenden Bestand nachgezeichnet wird. Wie in den einzelnen Teiluntersuchungen sollen auch hier die Ergebnisse der *synchronen Analyse*[922] mit den Ergebnissen der diachronen Analyse in ein Gespräch gebracht werden.

Wie es dem methodischen Vorgehen der vorliegenden Arbeit entspricht, wird zunächst der Blick auf die Gesamtheit der Texte gerichtet und dann in einem zweiten Schritt die Gestalt der Isebel näher ins Auge gefaßt.[923]

Die ältesten Texte bzw. Textelemente in der vorliegenden Überlieferung finden sich im Grundbestand der Erzählung vom Putsch des Jehu (II Reg 9.10*)[924] und in der Tradition I Reg 18,41 ff., die Elia als einen Regenmacher im Umfeld des israelitischen Königs Ahab zeichnet.[925] Die Erzählung über den Putsch des Jehu ist in die Anfangszeit seiner Dynastie zu datieren, die Tradition vom Regenmacher Elia könnte sogar aus der Zeit Ahabs und Elias stammen. Darüber hinaus finden sich in I Reg 21,19b und II Reg 9,26a zwei alte Unheilsweissagungen, die ebenfalls in die Zeit Ahabs zu datieren sind.[926] Während die erste Unheilsweissagung anonym überliefert ist, wird die zweite Elia zugeschrieben.

THIEL stellt mit Blick auf jene beiden Prophetenworte fest, daß die „Anonymität des einen [...] keinesfalls auch die des anderen [...] beweist. Daß 21,19b von Anfang an mit Elijah verbunden war, bleibt weiter im Bereich der Möglichkeit.“[927] Es stellt sich jedoch die Frage, welche Wahrscheinlichkeit dieser Möglichkeit innewohnt. Es ist zunächst einmal unwahrscheinlich, daß das anonym überlieferte Prophetenwort den Verfassern der Jehuerzählung als Wort Elias bekannt war: Man hätte dieses Wort kaum der Autorität dieses Sprechers beraubt. Auch das Herr-Diener-Verhältnis zwischen Ahab und Elia in I Reg 18,41 ff. läßt sich nicht dahingehend auswerten, daß in den ältesten Texten gerade *Elia* als Kritiker des Omridenherrschers her-

---

[922] S. dazu Kap. II.

[923] Vgl. dazu dann Kap. VI.

[924] S. dazu Kap. V.1.3.

[925] S. dazu Kap. V.2.5.

[926] S. dazu Kap. V.2.4.1.

[927] THIEL, Todesrechtsprozeß, S. 76; vgl. auch ders., Ursprung, S. 35. Auch FOHRER (Elia, S. 64) sieht in I Reg 21,19 ein altes Drohwort des Tischbiters vorliegen.

vortrat. Es erscheint vielmehr so, daß erst bei dem literarischen Zusammenwachsen von I Reg 21,1–16 und der (wahrscheinlich anonymen) Unheilsweissagung in 21,19b im 8. oder 7. vorchristlichen Jahrhundert Elia zum Gegner Ahabs[928] und im Sinne der klassischen Prophetie Kritik an dem Omridenherrscher wegen eines sozialen Vergehens geübt wurde.[929]

Lag bereits im Grundbestand der Erzählung von II Reg 9–10,17* durch 9,26a eine Verbindung zum Fall Nabot vor, so wird diese Verbindung in späterer Zeit weiter ausgebaut. Nachdem einerseits mit der Erzählung von Nabots Weinberg (I Reg 21,1–20abα) eine Geschichte erzählt wird, die auch Isebel eine deutliche Mitschuld am Tod Nabots gibt, andererseits mit II Reg 9.10* eine Erzählung vorlag, die den Tod und die Nichtbestattung der *Königstochter* in aller Ausführlichkeit schildert, wird eine Unheilsweissagung gegen Isebel (I Reg 21,23 [par.]) der Unheilsweissagung gegen Ahab aus 21,19b nachgebildet und in einem weiteren Schritt auf die Dynastie Ahab ausgedehnt (I Reg 21,24).[930] Kann die Bildung (und eventuell auch die redaktionelle Zufügung von 21,23.24 an I Reg 21,1–20abα) durchaus auch vordtr. erfolgt sein, so erweist sich jetzt das System von ,Weissagung und Erfüllung' im ganzen als dtr. Redaktionsarbeit.

Das System von ,Weissagung und Erfüllung' prägt in einer großartigen dtr. Komposition das Bild von Ahab und Isebel und stellt eine enge Verbindung zwischen Nabots Weinberg und Jehus Putsch her.

Wird Ahab bereits in der Einleitungsformel in einer auktorialen Äußerung angeklagt, das *„Böse in den Augen JHWHs"* zu tun (I Reg 16,30), so leitet nun dieselbe Formulierung die Gerichtsrede in I Reg 21,20*–24 gegen den Omridenherrscher ein und stellt seine Taten als verwerflich dar. Durch die Wiederaufnahme der Drohrede gegen die Dynastie Ahab und gegen Isebel (I Reg 21,21b.22.23) in der Erzählung vom Putsch des Jehu (II Reg 9,8b.9.10a) und die Erfüllungszitate (II Reg 9,36; 10,10.17) werden neue narratologische und kompositionelle Strukturen geschaffen,[931] und es entsteht ein Kausalgefüge, dessen Bewertung bereits durch die Einleitungsformel festgeschrieben ist.

Kompositionell steht der Mord an dem Jesreeliter nicht mehr für sich allein, sondern begründet den Sturz der Dynastie Omri. Die grausamen Taten Jehus stehen im Licht des von dem omridischen Herrscherpaar begangenen Unrechtes. So erweitert das Beziehungsgeflecht die Bedeutungsvielfalt bei-

---

[928] S. dazu Kap. V.2.2.1 und V.2.5.

[929] Eine grundsätzlich andere innerbiblische Rezeption der Jehuerzählung findet sich in Hos 1,4: Hier wird Jehu aufgrund der *„Blutschuld von Jesreel"* kritisiert. Damit werden in der innerbiblischen Rezeptionsgeschichte unterschiedliche Aspekte der ambivalenten Erzählung aufgenommen.

[930] S. dazu Kap. V.2.4.2.

[931] S. dazu Kap. V.2.5.

der Texte[932] und schreibt damit die Bewertung der beiden einzelnen Erzählungen I Reg 21,1–20abα und II Reg 9.10* fest. Hier entsteht die „Nachzeichnung der Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen, die Verschränkung von Fort- und Rückschritt“[933], in der „jede Zukunft Vergangenes und alles Vergangene Zukünftiges in sich enthält“[934].

Auf der narratologischen Ebene wird Jehu durch II Reg 9,7a.8.9.10a noch einmal nachdrücklich legitimiert; die Redaktion setzt an einer Leerstelle der ursprünglichen Erzählung an. Blieb hier fraglich, ob die Salbung zum König tatsächlich zur Konsequenz haben muß, eine gesamte Dynastie grausam auszurotten, so handelt nun Jehu ausdrücklich nach göttlichem Willen. Die Grausamkeit der Ereignisse, die den Zeitgenossen Jehus nicht verschwiegen werden konnte, muß späteren Hörerinnen und Hörern erklärt werden und wird daher in späterer Zeit zum Ansatzpunkt der Redaktion.

Durch die Szene mit Ahabs Buße (I Reg 21,27–29) zeichneten die Deuteronomisten den Omridenherrscher als einen Menschen, der seine Sünden bereut und den Weg der Umkehr geht. Elia, der in der Textstruktur des 8. oder 7. vorchristlichen Jahrhunderts als ‚klassischer‘ Gerichtsprophet dem König feindlich gegenübersteht, wird nun in der dtr. Konstruktion ein Mahner, dem der König folgt und durch den er wieder auf den richtigen Weg geleitet wird.

In einem weiteren Schritt wird dann die Szene von der Ausrottung des Baalskultes (II Reg 10,18–27) an die Erzählung II Reg 9.10* angefügt und Jehu somit legitimiert. Der Zielpunkt der Erzählung verschiebt sich: Jetzt erscheint die Auslöschung des Baalskultes und die Vernichtung seiner Anhänger und nicht mehr die Ausrottung der omridischen Dynastie als Höhepunkt von Jehus Handeln. Aus dem Putsch wird eine Revolution. Von der gleichen Hand stammt auch die Erweiterung der Weissagung gegen Isebel in 9,37, in der das Ende Isebels und die Vernichtung des Baalsdienstes durch eine ähnliche Fäkalterminologie miteinander parallelisiert werden. Der Leichnam Isebels soll wie *„Mist auf dem freien Feld“* sein und aus dem Haus des Baal werden *„Abtritte bis zum heutigen Tag“* (10,27).

Das System von ‚Weissagung und Erfüllung‘ innerhalb der Erzählung II Reg 9.10 konnte als dtr. klassifiziert werden. Auch die nachträgliche Szene von der Ausrottung des Baalskultes könnte aufgrund der dtr. Terminologie und der engen Verbindung zur Einleitungsformel auf eine dtr. Verfasserschaft hinweisen.[935] Auffallen muß jedoch in diesem Zusammenhang, daß diese Szene gerade *nicht* in das System von ‚Weissagung und Erfüllung‘ eingebunden ist. Jehu wird durch II Reg 9,7–10a nur zur Ausrottung der Dyna-

[932] S. dazu Kap. II.3.6.
[933] WEIPPERT, Geschichten, S. 124.
[934] KOSELLECK, Historie, S. 4.
[935] S. dazu Kap. V.1.2.6.

stie, nicht aber zur Vernichtung des Baalsdienstes aufgefordert. Korrespondierend damit verheißt JHWH Jehu wegen seiner Taten am *Haus Ahab* (II Reg 10,30), und nicht aufgrund seiner Ausrottung des Baalsdienstes, eine (kurzzeitige) Dynastie. Die zweifache Erwähnung der *„Sünde Jerobeams"* weist ebenfalls darauf hin, daß die Szene über die Ausrottung des Baalsdienstes später in den Text gelangt ist als die dtr. Rahmung in 10,30ff.

In diesem Fall müßte man darüber hinaus dann auch mit einem sukzessiven Wachstum der Einführungsformel für Ahab[936] rechnen, denn es besteht eine deutliche Verbindung zwischen der Szene über die Ausrottung des Baalsdienstes und der Einführungsformel. Es ist m. E. weniger wahrscheinlich, daß die Deuteronomisten in der Einleitungsformel Ahab nachdrücklich der Baalsverehrung anklagen und damit eine Erwartungshaltung wecken, ohne dann auch die Lösung dieses Problems vorzustellen.[937] Gleichzeitig fallen die Verse I Reg 16,31b–33a sprachlich und inhaltlich aus dem Rahmen der sonstigen Beurteilungen der Könige des Nordreiches heraus.[938] So könnten 16,29–31a.33b einer redaktionellen Hand, 16,31b–33a einer anderen redaktionellen Hand zugewiesen werden.[939]

---

[936] I Reg 16,29a *Und Ahab, der Sohn des Omri, wurde König über Israel im achtunddreißigsten Jahr des Königs Asa von Juda*
b *und es herrschte Ahab, der Sohn des Omri, über Israel in Samaria zweiundzwanzig Jahre.*
30a *Und es tat Ahab, der Sohn des Omri, das Böse in den Augen JHWHs,*
b *schlimmer als alle vor ihm*
31a *Und es war das geringste, daß er in den Sünden Jerobeams, des Sohn des Nebat, wandelte,*
b *er nahm (sogar) Isebel, die Tochter Etbaals, des Königs der Sidonier, zur Frau,*
und er ging hin und diente dem Baal und betete ihn an.
32a *Und er errichtete einen Altar für Baal*
b *im Haus des Baal, das er in Samaria gebaut hatte.*
33a *Und Ahab machte die Aschera*
b *und Ahab fuhr fort, JHWH, den Gott Israels, zu erzürnen, mehr als alle Könige vor ihm.*

Aufgrund der Tautologie in V.32 verweist TIMM (Dynastie, S. 32ff.) auf die Textüberlieferung der LXX, die an dieser Stelle ἐν οἴκῳ τῶν προσοχθισμάτων hat. TIMM argumentiert, daß προσόχθισμα an Stellen zu finden sei, an denen sich im MT die Wurzel שקץ finde und verweist auf Dtn 7,26; Ez 5,11; 37,23. In I Reg 11,5.7.33 und II Reg 23,12.13 sei bei der Bezeichnung der fremden Götter die Bezeichnung אלהים im MT durch שקוצים ersetzt worden. Die LXX habe an diesen Stellen die Begriffe προσόχθισμα, βδέλυγμα und εἴδωλον benutzt. Als Urtext habe man jedoch an allen diesen Stellen אלהים anzusetzen. Nun findet sich aber in I Reg 16,32 nicht בית שקוצים, sondern בית הבעל, daher bleibt TIMMS These eine bloße Vermutung; vgl. dazu auch EMERTON, House, S. 293–300 und PFEIFFER, Heiligtum, S. 143f. Auch kann TIMM nicht nachweisen, daß in I Reg 11,5.7.33 und II Reg 23,12.13 tatsächlich eine Ersetzung vorgenommen worden ist. Darüber hinaus ist auch in II Reg 10,18ff. vom בית הבעל die Rede. Wahrscheinlich soll in der dtr. Einleitungsformel mit aller Nachdrücklichkeit auf den Baalsdienst Ahabs hingewiesen werden, daher werden sowohl der Tempel als auch der Altar erwähnt.

[937] Anders WÜRTHWEIN, der die Einleitungsformel für Ahab (I Reg 16,29–33) DtrH zuordnet (vgl. ATD 11,1, S. 201), die Szene über die Ausrottung des Baalsdienstes (II Reg 20,18–27) jedoch DtrP und DtrN (vgl. ATD 11,2, S. 340ff.).

[938] Vgl. dazu auch TIMM, Dynastie, S. 32ff. und WEIPPERT, Beurteilungen, S. 305ff.

[939] Ein redaktionelles Wachstum zeigt sich bei den Einführungsformeln zu Ahasja (II Reg

Dabei sei jedoch die *Grenze* solcher Überlegungen bereits an dieser Stelle benannt: Sie können lediglich einen *thesenhaften Charakter* tragen, da in dem heute vorliegenden Text die *„Sünde Jerobeams"*, die Hochzeit mit Isebel und die darauffolgende Notiz über die Baalsverehrung sprachlich so eng miteinander verknüpft sind, daß keine literarkritische Trennung vorgenommen werden kann. Man müßte daher von einer Überformung der Einleitungsformel ausgehen.

Ginge man jedoch von der Möglichkeit solch einer Überformung aus, so erschiene es durchaus möglich, daß auch in II Reg 9.10 zwei *unterschiedliche deuteronomistische* Hände am Werk gewesen sind. Die Hand, die das übergreifende System von ‚Weissagung und Erfüllung' in die Texte hineinschrieb, wäre dann aller Wahrscheinlichkeit nach *älter* als die Redaktion, die der Erzählung über den Putsch des Jehu (und die Ausrottung der omridischen Dynastie) das Glanzlicht der Vernichtung des Baalsdienstes aufsetzt. Die erste dtr. Schicht, die durch das System von ‚Weissagung und Erfüllung' die ihr vorliegenden Erzählungen I Reg 21,1–20abα und II Reg 9.10* miteinander verbindet, trüge dann neben der Rede von der *„Sünde Jerobeams"* auch das Thema der Nichtbestattung als verbindendes Element für das Schicksal der Dynastien Jerobeam, Bascha und Ahab in die Texte ein. Das wäre eine dtr. Bearbeitung, die an dem Thema der Baalsverehrung (noch) nicht interessiert ist, sondern die Frage der Kultuseinheit als vordringlich betrachtet.

Ein Vergleich mit den anderen Einführungsformeln macht deutlich, daß die Rede von dem *„Bösen in den Augen JHWHs"* in den anderen Einführungsformeln stets mit der *„Sünde Jerobeams"* verbunden ist.[940] Auch vor diesem Hintergrund erscheint ein sukzessives Wachstum der Einleitungsformel denkbar. In einem ersten Schritt wäre Ahab zunächst vorgestellt und – vielleicht wegen der Erzählung in I Reg 21,1–20abα – angeklagt worden, JHWH erzürnt zu haben, schlimmer als alle Könige vor ihm. Diese Redaktion hätte dann auch das System von ‚Weissagung und Erfüllung' in der oben beschriebenen Weise in die Texte eingetragen und durch I Reg 14,10–11a und I Reg 16,3–4 die Schicksale der Dynastien Jerobeam und Bascha mit dem Schicksal der Dynastie Ahab parallelisiert. Eine andere dtr. Schicht hät-

---

22,52–54) und Joram (II Reg 3,2), indem jeweils nachträglich der Verweis auf die Taten von Vater und Mutter eingetragen wird; vgl. auch WÜRTHWEIN, ATD 11,2, S. 265.279.

[940] Vgl. I Reg 15,34; 16,19.25f.; 22,53; II Reg 3,2f.; 10,29.31; 13,2.11; 14,24; 15,9.18.24.28. WEIPPERT (Beurteilungen, S. 301–339) hat hier zwei unterschiedliche Schemata herausgearbeitet und diese auf verschiedene dtr. Redaktionen verteilt; zur Kritik daran vgl. TIMM, Dynastie, S. 28ff. Auch EYNIKEL (Reform, bes. S. 33–135) nahm die Einführungsformel als Ansatzpunkt für seine These zum Werdegang des DtrG, vgl. auch HALPERN/VANDERHOFT, Editions, S. 179–244. Sicher haben solche Beobachtungen ihre eigene Aussagekraft, gleichzeitig ist jedoch die Textbasis sehr schmal und es besteht die Gefahr eines zu schematischen Vorgehens.

te dann die Einführungsformel erweitert, Ahab wegen der Heirat mit Isebel und der Baalsverehrung und des Aufstellens der Aschera angeklagt und die Szene von der Ausrottung des Baalsdienstes an die Erzählung II Reg 9.10 angefügt.

Eine weitere Thesenbildung zur Entstehung des ‚Deuteronomistischen Geschichtswerkes' ist an dieser Stelle nicht möglich und verbietet sich auch vor dem Hintergrund, daß hier nur ein Teil der Texte aus dem Textkorpus I Reg 16–II Reg 10 behandelt worden ist. Es läßt sich jedoch vermuten, daß bereits vor der eigentlichen dtr. Rahmung der Zeit der Dynastie Ahab, die den Omridenherrscher in der Einleitungsformel für die Einführung des Baalskultes anklagt und Jehu als den Vernichter dieses Kultes lobt, mit den Elementen von ‚Weissagung und Erfüllung' dtr. Überarbeitungen stattgefunden haben.

Die These der SMEND-Schule zu einer Abfolge von DtrH und DtrP und die These eines DtrP im Sinne DIETRICHS kann vor diesem Hintergrund nicht gestützt werden. Die prophetisch ausgerichteten Elemente von ‚Weissagung und Erfüllung' erscheinen *älter* als die zweite eruierte dtr. Schicht, die den Bogen von der Einführung des Baalsdienstes bis hin zu seiner Ausrottung durch Jehu schlägt. Darüber hinaus konnten Teile der von DIETRICH eruierten Redaktion wie etwa I Reg 21,19b oder auch I Reg 17 nicht DtrP zugeordnet werden: I Reg 21,19b ist eine alte Unheilsweissagung, I Reg 17 dagegen eine nachdtr. Erweiterung. Die Verbindung von Prophetie und Geschichte ist nicht auf die dtr. Redaktion beschränkt, sondern in den vorliegenden Texten in allen Zeiten ein wichtiges Gestaltungsmittel.[941]

Auf der anderen Seite läßt sich jedoch die These einer ersten dtr. Redaktion aus der Zeit Hiskijas oder Joschijas ebenfalls nicht stützen. Zwar konnte die Erzählung I Reg 21,1–20abα in die Zeit des 8./7. vorchristlichen Jahrhunderts datiert werden und damit liegt ein terminus post quem für die Abfassung der Elemente von ‚Weissagung und Erfüllung' vor, der durchaus in die Zeit Joschijas reichen könnte. Darüber hinaus ließe sich die Konzentration auf die *„Sünde Jerobeams"* auch vor dem Hintergrund der joschijanischen Reform erklären.[942] Gleichzeitig parallelisiert jedoch gerade die Szene über die Vernichtung des Baalskultes in II Reg 10,18–27 Jehu mit Joschija. Hier handelt es sich aber um die spätere, und nicht um die erste dtr. Bearbeitung.

Wurde in I Reg 16,29 Ahab als verantwortlich für seine Hochzeit mit Isebel gezeichnet, wird nun in I Reg 21,25 f. das Verhältnis der beiden Ehepartner neu bestimmt. Hier wird Isebel als diejenige dargestellt, die ihren Mann zum Götzendienst (ללכת אחרי הגללים) verführt. Bereits an früherer Stelle war darüber nachgedacht worden, ob hier eine spätdtr. Schicht (DtrS) im Sinne SCHMITTS festzustellen ist, die – von Gen bis II Reg reichend – Israel vor dem Götzendienst der Völker warnt. SCHMITT ordnet diesem Redaktor auch I Reg 11,1–13*.32.33β.34bβ zu.[943] Die Tendenz dieser Textstellen läßt sich auch in I Reg 21,25 aufweisen: Ausländische Frauen verführen den Herrscher zum *Götzendienst*. Besteht zwar kein unmittelbarer Zusammenhang

[941] Die These CAMPBELLS eines „Prophetic Record" aus dem 9. vorchristlichen Jahrhundert war bereits an anderer Stelle abgelehnt worden, s. dazu oben Kap. V.2.5.

[942] So CROSS (Themes, S. 275f.) und ein Teil seiner Nachfolger, vgl. dazu oben Kap. V.2.

[943] Vgl. SCHMITT, Geschichtswerk, S. 268. S. dazu auch oben S. 125f.

mit der *Baalsverehrung*, so wird Isebel doch im Zusammenhang anderer fremder Frauen genannt, die für ‚Abgöttereien' verantwortlich sind. Da sich dieser Vers im Anschluß an die Erzählung von Nabots Weinberg findet, erhält das Verhalten Isebels jetzt eine neue Deutung.

Nachdtr. werden die Kapitel 17–19 eingefügt. Nachdem zunächst das alte Fragment aus I Reg 18,19*.20*.41–46* und die nachexilische Erzählung von der Feuerprobe (I Reg 18,21–40) durch 18,19*.20* eingeleitet und zusammengearbeitet worden sind, wird nachträglich die Dürreerzählung als Vorgeschichte zur Feuerprobe geschaffen und die Texte durch den Verweis, daß die Baalspropheten (und Ascherapropheten) vom Tisch Isebels essen, zusammengebunden.

Die Erzählung von der Opferprobe berichtet von der Ohnmacht und Nichtexistenz Baals. Hatte die dtr. angefügte Szene an die Erzählung über den Putsch des Jehu von der Auslöschung des Baalsdienstes durch Jehu berichtet und dem Ort der Baalsverehrung nur den Rang von *„Abtritten"* zuerkannt, so wird nun nachdtr. als Steigerung dazu in der Erzählung von der Feuerprobe Baal als *nicht existent* beschrieben. Jehu rottet in der heutigen Darstellung zwar den Baalsdienst aus,[944] jedoch macht die nun vorgeschaltete Erzählung deutlich, daß dieser Dienst einem ‚Gott' galt, der nicht existiert.[945]

Was die Erzählung von der Opferprobe vordergründig darstellt, wird auf andere Weise in der Dürreerzählung thematisiert. Hier erweist JHWH seine Macht im Land des Baal, während der König und Baalsverehrer Ahab sich selbst auf die Suche nach Futter für die Tiere begeben muß. Nicht Baal entscheidet über den Regen, sondern es ist JHWH, der die Macht über Regen, Leben und Tod hat. Isebel ist in dieser Vorgeschichte die Gegenfigur zu der Witwe von Zarpat. Während diese dem Propheten Elia in ihrem Haus Speise gibt (I Reg 17,10–16), läßt Isebel die Propheten von Baal und Aschera von ihrem Tisch essen (I Reg 18,19*).[946] Elia ist in der Dürreerzählung zunächst der Gegenspieler Ahabs und macht in I Reg 18,17f. den Omridenherrscher für das Unglück in Israel verantwortlich. Der Schlagabtausch zwischen den beiden Aktanten erinnert an die Begegnung von Ahab und Elia in I Reg 21,17ff. und scheint hier sein Vorbild zu haben.

In I Reg 21 folgt nach den scharfen Anklagen Ahabs (V.17) die dtr. Gerichtsrede Elias und die ebenfalls dtr. Schilderung der Reue Ahabs, so daß der Omridenherrscher als

---

[944] Durch das nun vorgeschaltete Schlachten der Baalspropheten durch Elia erhält die Ausrottung des Baalskultes durch Jehu eine weitere Legitimation.

[945] Auf der Ebene der erzählten Handlung besteht im vorliegenden Text keine Spannung, da am Karmel nur die Baalspropheten getötet werden, *„die vom Tisch Isebels essen"* (I Reg 18,19*).

[946] S. dazu ausführlich unten S. 305f.

jemand erscheint, der aufgrund der Weisungen Elias von seinem Weg umgekehrt ist. Eine ähnliche Struktur zeigt sich in den Kapiteln 17 und 18: Auch hier findet sich eine scharfe Konfrontation von Prophet und König. Dann folgt zwar keine Gerichtsrede, statt dessen jedoch die Erzählung von der Opferprobe, die Elia ins Recht und den Omridenherrscher ins Unrecht setzt, und schließlich das alte Fragment, das ebenso wie die Szene von der Reue Ahabs in I Reg 21 den Omridenherrscher in einem positiven Licht zeigt.

Kritisierte Elia auf der Textebene des 8./7. vorchristlichen Jahrhunderts Ahab aufgrund eines Verbrechens gegen einen seiner Untertanen, tritt er nun im Licht der nachdtr. Redaktion als Verfechter des Monotheismus in Erscheinung.[947]

In einem weiteren Schritt werden Hinweise auf Isebel als Verfolgerin der Propheten in I Reg 18,3b–4 und 18,12–14 in den Text eingetragen.[948] Einerseits wird damit Ahab diskreditiert, da seine Suche nach Elia vor dem Hintergrund von Isebels Handeln nun bedrohlich wirkt und seine Sorge, die Maultiere ausrotten (כרת [Hif.]) zu müssen, verwerflich erscheint vor dem Hintergrund, daß er nicht auf das Ausrotten (כרת [Hif.]) der Propheten durch Isebel reagiert.[949] Andererseits bildet Isebels Handeln an den Baalspropheten das letztes Glied einer begründenden Ereigniskette. Die *synchrone Analyse* hat deutlich gemacht, daß der Mord Isebels an den JHWH-Propheten am Anfang einer Reihe steht: So setzt ihr Handeln an den JHWH-Propheten das Handeln Elias an den Baalspropheten wie auch die Auslöschung des Baalskultes durch Jehu ins Recht.[950]

Die *diachrone Analyse* konnte aufzeigen, daß Isebels Handeln, das im biblischen Text am Anfang steht, die literargeschichtlich letzte, weit nachdtr. Zufügung darstellt,[951] während die Szene über die Ausrottung des Baalskultes – die im heutigen Text am Ende steht – im Vergleich dazu relativ früh von dtr. Händen an die Erzählung II Reg 9.10* angefügt wurde.[952]

Hat die dtr. Schilderung der Ausrottung des Baalsdienstes durch Jehu in II Reg 10,18 ff. zunächst die Funktion, Jehus Vorgehen gegen das Haus Ahab zu legitimieren, so erscheint sein Vorgehen nachdtr. auch durch das Abschlachten der Baalspropheten durch Elia in I Reg 18,40 begründet: Der Usurpator vollendet das Werk, das Elia begonnen hat. Tötete Elia ‚nur' alle Baalspropheten, *„die vom Tisch Isebels essen"* (18,19), so vollendet nun Jehu das Werk, das der Prophet begann.

---

[947] Zu der in dieser Untersuchung nicht behandelten Erzählung II Reg 1 s. unten Kap. VI.

[948] S. Kap. V.3.3.

[949] Vor der redaktionellen Eintragung des Verfolgungsmotives durch Isebel standen sich zwar Prophet und König durchaus feindlich gegenüber, jedoch droht dem Tischbiter hier keine Gefahr für Leib und Leben. Erst vor dem Hintergrund von Isebels Mord an den JHWH-Propheten erscheint Ahabs Suche nach Elia bedrohlich.

[950] S. dazu Kap. II.3.8.

[951] S. dazu Kap. V.3.3.

[952] S. dazu Kap. V.1.4.

> In einem weiteren Schritt wird dann Isebel der Ermordung der JHWH-Propheten bezichtigt – und das gleich doppelt. Ihr Töten steht damit am Anfang und setzt dadurch das Handeln Elias und Jehus ins Recht.[953]

In einem weiteren Schritt wird durch I Reg 19,1–3aα die Erzählung vom Gottesberg (19,3aβ–18) mit der Dürreerzählung verknüpft und der Triumph Elias am Karmel relativiert.[954] Die Hinweise auf Isebel binden die einzelnen Texte enger zu dem heute vorliegenden Elia-Zyklus zusammen und schaffen dabei das Bild von einer machtvollen Gegenspielerin Elias auf der strukturellen Ebene.[955]

In der *synchronen Analyse* wurde herausgestellt, wie Omri, der Gründer der Dynastie, als ‚Sohn eines Niemand' (I Reg 16,16–28), und Jehu, der Sohn des *„JHWH hat gerichtet"* (II Reg 9,2.14), einander gegenübergestellt werden.[956] Da die fehlende Vaterangabe bei Heereskönigen nicht unüblich ist (vgl. etwa Simri [I Reg 16,15]), wäre es spekulativ, hier eine redaktionelle Reduzierung der Filiation annehmen zu wollen. Gleichzeitig bleibt mit Blick auf die Filiation bei Jehu in II Reg 9,2.14 jedoch festzuhalten, daß sie eine sehr späte Einfügung darstellt. Sie begegnet in I Reg 19,16 gerade nicht, obwohl sie hier ebenfalls sehr gut in die Aussageabsicht des Textes gepaßt hätte. Erst in einer sehr späten Textphase werden also Omri, der Gründer der Dynastie, und Jehu, ihr Vernichter, einander gegenübergestellt und so die Darstellung der Dynastie Omri gerahmt. Gleichzeitig trägt damit Jehu die Summe seines Wirkens bereits in seinem Namen.

Zusammenfassend läßt sich damit bilanzieren: Die *diachrone Analyse* der Texte zeigt ein jahrhundertelanges Wachstum. Der Anteil der dtr. und nachdtr. Redaktoren beschränkt sich dabei gerade *nicht* nur auf kleinere Eingriffe in vorgegebene Texte, sondern auch auf die Schaffung des Kausalgefüges von ‚Weissagung und Erfüllung' (dtr.) oder die Einfügung des Textkomplexes I Reg 17–19 (nachdtr.).

Die religionspolitische Fragestellung gelangt erst durch eine dtr. Redaktion in die Texte:[957] Hier wird gegenüber den älteren Überlieferungen ein substantiell anderes Bild der omridischen Dynastie gezeichnet. Waren ebenfalls von dtr. Händen die grausamen Taten des Usurpators Jehu bereits durch Verknüpfungen mit der Erzählung von Nabots Weinberg (I Reg 21) gerechtfertigt worden, so wird Jehu nun auch dadurch legitimiert, daß er in der dtr.

---

[953] Zu den unterschiedlichen Terminologien s. oben Kap. V.3.2.3 und V.3.3.

[954] S. dazu Kap. V.3.3.

[955] S. dazu ausführlich das folgenden Kap. VI.

[956] S. dazu Kap. II.4.1.

[957] Gegen OTTO (Jehu, S. 71ff.) und BECK (Elia, S. 199), die beide einen Grundbestand der Szene von der Ausrottung des Baalsdienstes zu der alten Erzählung hinzurechnen.

Textfassung als der Zerstörer des Baalskultes erscheint, den Ahab in Israel einführte.[958] Daß nun gerade Ahab die Einführung des Baalsdienstes und des Aufstellens einer Aschera angelastet wird, wird seinen Grund darin haben, daß mit der Naboterzählung bereits eine Überlieferung vorlag, die Ahab kritisierte. Die weitere Überlieferung nahm das zum Anlaß, ihn auch für andere zu kritisierende Taten verantwortlich zu machen. Ein weiterer Grund könnte darin zu suchen sein, daß die omridische Dynastie so blutig ausgerottet wird. Dann läge der Grund nicht darin, Ahab zu verunglimpfen, sondern Jehu zu legitimieren.

Was von den Deuteronomisten angedeutet wird, ist von späteren Händen weiter konkretisiert worden und erhält so seine monotheistische Perspektive. Trug zunächst Ahab die Verantwortung für die Einführung des Baalsdienstes, so tritt in spätere Zeit Isebel als Gefahr für alle Anhänger JHWHs in den Vordergrund.

[958] Zu der historischen Auswertung dieser Angabe s. unten Kap. VI.

VI. Isebel als literarische und historische Gestalt

VI.1 Isebel als literarische Gestalt

In der *synchronen Analyse* sind die unterschiedlichen Aspekte des biblischen Bildes der Isebel dargestellt worden.[1] Aufgrund der *diachronen Analyse* konnten die Texte literargeschichtlich eingeordnet werden, so daß es nun unternommen werden kann, das Bild der Isebel in seiner geschichtlichen Dimension zu erfassen.

Am Anfang steht die Gestalt der Isebel aus dem Grundtext der Erzählung II Reg 9.10, welche aller Wahrscheinlichkeit nach in der Zeit der Dynastie Jehu und nicht weit entfernt von den geschilderten Ereignissen verfaßt worden ist.[2] Die Schilderung der stolzen *Königstochter*, die Jehu nahezu wagemutig entgegentritt, stellt die älteste Überlieferung dar. Hier wird Isebel einerseits als diejenige gezeichnet, die Jehu gegenüber am deutlichsten Kritik artikuliert. Andererseits wird jedoch ihre sorgfältige Aufmachung und ihr selbstbewußtes Auftreten vor Jehu durch die Schilderung ihres schmählichen Todes und der auch im Grundbestand eindrücklich dargestellten Nicht-Bestattung ihres Leichnams konterkariert.

Isebel begegnet hier als letzte Repräsentantin einer Dynastie. Sie handelt unabhängig von ihrem Mann und wird nur mit ihrem Namen vorgestellt. Sie agiert in ihrem eigenen Bereich und tritt aus eigener Initiative mit Jehu in eine Kommunikationssituation ein.

Isebel agiert in der alten Erzählung zwar faktisch als Mutter des gerade ermordeten Königs, wird jedoch nicht als solche bezeichnet.[3] Auch zu ihrem verstorbenen Mann Ahab wird keine Beziehung hergestellt.[4] Daß sie nur unter ihrem Namen begegnet, ist möglicherweise dahingehend zu interpretieren, daß den Hörerinnen und Hörern Isebel noch bekannt war als Frau Ahabs und Mutter Jorams, so daß keine weiteren Informationen nötig waren. Dennoch bleibt festzuhalten, daß sie hier keinem anderen Mitglied ihrer Familie zugeordnet wird.

---

[1] S. bes. Kap. II.3.9 und Kap. II.5.

[2] S. Kap. V.1.3.

[3] II Reg 9,22bβ stellt eine spätere Zufügung dar, vgl. Kap. V.1.2.4.

[4] Die Verse, die von der Vernichtung des „*Hauses Ahab*“ berichten, waren ebenfalls als sekundär eingeordnet worden, vgl. dazu oben Kap. V.1.4.

Ein bis zwei Jahrhunderte später wird Isebel in der Erzählung von Nabots Weinberg (I Reg 21,1–16[–20abα]) in ihrer Rolle als Frau Ahabs dargestellt. War in den alten Unheilsweissagungen gegen Ahab (II Reg 9,26a; I Reg 21,19b) der König selbst für seine Untat an Nabot angeklagt worden, so wird in der späteren Erzählung ein Teil der Schuld auf Isebel übertragen und eine diffizile Schuldverteilung zwischen den beiden Ehepartnern vorgenommen. Ahab wird hier – wie auch die Stadtnotabeln Jesreels – nicht vollständig entlastet, sondern seine eigene Verantwortung besteht darin, daß er *seine Frau* handeln läßt, ohne zu hinterfragen, was sie tut, und die Früchte ihrer Arbeit erntet.[5]

Erscheint das Bild der Isebel im Grundtext von II Reg 9 nicht durchgehend negativ, so ist das Urteil in der Erzählung von Nabots Weinberg eindeutig. Die Königsgattin, die wie die anderen Aktanten typisiert dargestellt ist, startet die Intrige, die den Jesreeliter um Land und Leben bringt. Gleichwohl handelt sie dabei auch im Namen ihres Mannes, und die Erzählung zeigt sowohl Abhängigkeit als auch Eigenständigkeit. Wie in II Reg 9 agiert Isebel im privaten Raum, ist jedoch von außen wahrnehmbar: obwohl Isebel die Briefe im Namen Ahabs schreibt, wird ihr – und nicht Ahab – vom Tod Nabots berichtet.

Es ist durchaus denkbar, daß dem Verfasser der Erzählung von Nabots Weinberg die Erzählung vom Putsch des Jehu vorlag. Zum einen findet sich hier die alte Unheilsweissagung gegen Nabot in II Reg 9,26a, zum anderen begegnet in den Grundtexten der beiden Erzählungen auffallend häufig das Signalwort *„Jesreel"*, das in seiner Funktion über eine bloße Lokalisierung hinausgeht. Auch die Tatsache, daß in I Reg 21,7 von Isebel die Frage der *Königsmacht* thematisiert wird, ließe sich vor dem Hintergrund der Erzählung über den Putsch des Jehu deuten.

Obwohl es möglich ist, daß der Grundtext der Erzählung in II Reg 9.10 dem Verfasser von I Reg 21,1–16.17–20abα vorlag, muß man die einzelnen Aktanten nicht kennen, um die Erzählung zu verstehen. Die Aktanten erscheinen typisiert, thematisch steht das Verhältnis der Menschen zur Macht im Mittelpunkt, nicht das Geschick der einzelnen Personen.

Isebel begegnet in dieser Erzählung zwar in der Rolle als *Frau Ahabs*, jedoch nicht als *„fremde Frau"* oder *Kanaanäerin.* Agiert sie in der Erzählung über den Putsch des Jehu als starke Frau, so wird sie nun in der Erzählung von Nabots Weinberg als tatkräftige Ehegattin geschildert, die angesichts der Tatenlosigkeit ihres Mannes die Initiative ergreift: Ohne Isebel wäre Ahab resigniert auf seinem Bett liegen geblieben. Damit erscheint sie mit Blick auf die von ihr ausgehenden Handlungsanstöße in dieser Erzählung stärker als Ahab. Dieser Erzählzug wird allerdings dadurch relativiert, daß

[5] S. Kap. V.2.3.

Ahab hier als jemand geschildert wird, der seine Frau durch das Verschweigen der נחלה-Terminologie bewußt lenkt.[6]

Die *synchrone Analyse* hat gezeigt, daß Isebel in der Gesamtsicht als *Fremde* erscheint und daß im Kontrast dazu die beiden Personen, denen sie feindlich gegenübersteht, *Elia, der Tischbiter,* und *Nabot, der Jesreeliter*, betont lokal vorgestellt werden.[7] Die *diachrone Analyse* macht deutlich, wann und wie diese Gegenüberstellung konstruiert wird: In der Erzählung von Nabots Weinberg werden alle Aktanten – bis auf Isebel! – betont ortsgebunden vorgestellt: Ahab, *der König von Samaria*, Nabot, *der Jesreeliter, der einen Weinberg besaß, der sich in Jesreel befand,* und Elia, *der Tischbiter.* Hier handelt es sich jedoch noch nicht um eine Gegenüberstellung von Isebel als *Fremde* und Elia und Nabot als Israeliten, sondern es werden zunächst vorgegebene Traditionen aufgenommen.

Die Bezeichnung Nabots findet sich bereits in der alten Erzählung über den Putsch des Jehu (vgl. II Reg 9,21.25).[8] Bei Ahab handelt es sich um eine zeitgenössische Bezeichnung aus der Entstehungszeit der Erzählung, bei Elia um eine alte – wahrscheinlich historisch zuverlässige – Tradition.[9]

Die Konstruktion von Isebel als *Fremde* geschieht erst durch die Einleitungsformel der Deuteronomisten (I Reg 16,29–33). Da sowohl die Kapitel I Reg 17–19[10] als auch I Reg 20.22 nachdtr. Zufügungen darstellen,[11] schloß aller Wahrscheinlichkeit nach I Reg 21 direkt an die Einleitungsformel für Ahab an.

In der *diachronen Analyse* von I Reg 21 konnte dargelegt werden, daß es sich dort – im Unterschied zu I Reg 17–19 – nicht um eine nachdtr. Erzählung handelt, welche die Einleitungsformel voraussetzt und interpretiert.[12] Vielmehr wird hier erkennbar, wie die jüngere, dtr. Einleitungsformel der älteren Erzählung ein anderes Licht aufsetzt. Dadurch, daß Isebel ausdrücklich als Tochter eines fremden Königs vorgestellt wird, die der König Ahab zur Frau nimmt, wird die *Frau Ahabs* aus der Erzählung von Nabots Weinberg zur *Fremden.*

In den Händen der Deuteronomisten werden die beiden einzelnen Erzählungen I Reg 21 und II Reg 9.10 zu einem stimmigen Bild verbunden und neue Akzente gesetzt. Bezeichnete die Erzählung über den Putsch des Jehu

---

[6] S. dazu Kap. V.2.3.

[7] S. dazu Kap. II.4.1.

[8] Hier wird dazu auch das Versagen der Rechtsgemeinde gerade in Jesreel thematisiert. Dabei wird nicht zuletzt auch die grausame Konnotation des Ortes aufgenommen worden sein.

[9] Zur Frage der Historizität dieser Angabe s. unten.

[10] S. dazu Kap. V.3.3.

[11] S. dazu oben S. 48f.

[12] S. dazu Kap. V.2.5.

Isebel lediglich als eine *Königstochter* (II Reg 9,34), so wird sie nun in der dtr. Einleitungsformel zu Ahab (I Reg 16,31) dezidiert als *ausländische Königstochter* vorgestellt und in einem Atemzug mit der Verehrung von Baal und Aschera genannt. Durch die auktorialen Äußerungen wird dabei verdeutlicht, daß es Ahabs Schuld gegenüber JHWH vergrößert, Isebel zur Frau genommen zu haben. Was in der Erzählung über Nabots Weinberg auf der Erzählebene dargestellt wurde, erhält jetzt eine explizite Bewertung auf der Ebene der auktorialen Äußerung. Über die Erzählung von I Reg 21 hinaus wird damit Ahabs Verantwortlichkeit für die Taten seiner Frau thematisiert. Gleichzeitig wird mit Blick auf die Naboterzählung verständlich, warum in der Einführungsformel für Ahab im Unterschied zu anderen Königen überhaupt Nachrichten über eine Ehefrau begegnen.

Die Wiederaufnahme der Unheilsweissagungen gegen die Dynastie Ahab und gegen Isebel (I Reg 21,21b.22.23) in der Erzählung vom Putsch des Jehu (II Reg 9,8b.9.10a) und den entsprechenden Erfüllungszitaten (II Reg 9,36; 10,10.17) binden die Erzählung I Reg 21,1–20abα und den Grundtext der Erzählung II Reg 9.10 enger zusammen und schaffen ein Kausalgefüge.[13] Geschichte und prophetisch vermitteltes Gotteswort werden zueinander in Beziehung gesetzt und treten in ein korrespondierendes Verhältnis. Die Erzählung über das Unrecht an Nabot wird in die Gegenwart der Erzählung über die Königswerdung Jehus hineingeholt und erfährt eine Deutung durch das hier Geschehende. Gleichzeitig wird die Erzählung in II Reg 9.10 durch die Bezugnahme auf vergangene Geschichten aber auch in einem neuen Sinn gedeutet. Das Beziehungsgeflecht erweitert also die Bedeutungsvielfalt *beider* Texte: So steht der Justizmord an Nabot nicht für sich allein, sondern begründet den Untergang der Dynastie und den Sturz Isebels und legitimiert zugleich das Vorgehen Jehus. Der Putsch des Jehu steht nicht für sich, sondern wird gerechtfertigt durch die Taten Ahabs und Isebels.

Daß die Unheilsweissagung gegen Isebel gleich zweimal begegnet, korrespondiert mit der ausführlichen Schilderung ihres Todes. Mag beim Lesen der Grunderzählung die Frage nach der Angemessenheit dieser völligen ‚Zerstörung' der *Königstochter* virulent werden, so geben die Elemente von ‚Weissagung und Erfüllung' nun die Leseanleitung für ihren grausamen Tod. Isebel ereilt das Schicksal, das sie verdient: Die stolze *Königstochter* ist diejenige, die Nabot um Land und Leben brachte.

Wird in der alten Erzählung mit der Frage *„Ist* שלום *Simri, der seinen Herrn erschlug?"* die Legitimität Jehus als König von Israel durch Isebel in Zweifel gezogen, so zeigen sich jetzt in der jüngeren – und im heutigen Text vorgeschalteten – Erzählung über Nabots Weinberg Isebel und Ahab als diejenigen, die ihrerseits die

[13] Vgl. dazu oben Kap. V.4.

Königsmacht mißbrauchen. Darüber hinaus, daß die kritische Anfrage Isebels bereits in der Erzählung selbst durch die Schilderung ihres schmählichen Endes interpretiert und konterkariert wird,[14] kann sie durch die Erzählung von Nabots Weinberg noch weitaus stärker relativiert werden: Wer selbst die Königsmacht mißbraucht, hat kein ‚Recht', die Legitimität des Usurpators in Zweifel zu ziehen.

In der dtr. Einleitungsformel wird kein explizit kausaler Zusammenhang zwischen der Hochzeit von Ahab und Isebel und der Baalsverehrung in Israel hergestellt.[15] Zwar legt die fortlaufende Verwendung der Narrative einen Zusammenhang nahe, aber mit Blick auf eine weitere Konkretisierung schweigt der Text. Auch bei der dtr. angefügten Szene über die Vernichtung des Baalskultes in II Reg 10,18–27 wird keine Beziehung zwischen Isebel und der Baalsverehrung in Israel hergestellt.[16] Der Text beschreibt lediglich eine Gleichzeitigkeit der Ereignisse: Solange Isebel in Israel lebt, solange wird auch Baal angebetet. Wie der Leichnam Isebels *„Mist auf der Oberfläche des Feldes"* werden soll (II Reg 9,37), so werden aus den Orten der Baalsverehrung *„Abtritte bis auf den heutigen Tag"* (II Reg 10,27).

Die *synchrone Analyse* hat deutlich gemacht, daß die Leerstelle der Einleitungsformel zunächst mit dem nachdtr. Hinweis geschlossen wird, daß Baals- und Ascherapropheten *„vom Tisch der Isebel essen"* (I Reg 18,19*).[17] Isebel ist also dadurch verantwortlich für den Baalsdienst in Israel, daß sie die Propheten ernährt. Ist diese Beobachtung dahingehend auszuwerten, daß erst *nach*dtr. Isebel zur Unterstützerin des Baals- (und Aschera-) Kultes wurde und die von den Deuteronomisten beanspruchte Gleichzeitigkeit zu einer stärkeren Verantwortlichkeit Isebels führte?

Hier könnte dann die spätdtr. Bemerkung aus I Reg 21,25 eine Brückenfunktion eingenommen haben.[18] Sie trägt – vielleicht mit Bezug auf Dtn 17,17 – die Tendenz in die Texte ein, daß fremde Frauen zum Götzendienst verführen. Weil Isebel in I Reg 17 als Gegenfigur zur Witwe von Zarpat gezeichnet wird, erscheint sie hier nachdrücklich als Phönizierin.

Die Antwort auf jene Frage ist abhängig von der Einordnung des Hinweises in Vers II Reg 9,22bβ, in dem von den *„Hurereien und Zaubereien"* Isebels gesprochen wird. Die *diachrone Analyse* konnte zeigen, daß es sich hier nicht um klassisch dtr. Terminologie handelt, sondern um prophetische Ehemetaphorik. Da diese jedoch einerseits die Fremdgötterverehrung, anderer-

[14] S. dazu Kap. V.1.3.

[15] S. dazu Kap. II.3.1.

[16] Es ließe sich lediglich überlegen, ob II Reg 9,22bβ gleichzeitig mit der Szene über die Ausrottung des Baalsdienstes eingefügt wurde.

[17] S. dazu Kap. II.3.2.

[18] Vgl. dazu SCHMITT, Geschichtswerk, S. 268 und oben Kap. V.4.

seits auch die Verbindung mit fremden politischen Mächten im Blick hat,[19] bestehen durchaus Parallelen zwischen der Einleitungsformel, die Isebel als Fremde einführt, und dem Hinweis in 9,22bβ. Daher könnte eine dtr. Herkunft dieses Halbverses angenommen werden kann.

Allerdings – und das spricht gegen eine dtr. Einfügung des Halbverses gleichzeitig mit der Szene über die Ausrottung des Baalsdienstes – bliebe dieser Hinweis ohne die Kenntnis von I Reg 17 und 18 kryptisch und schriebe Isebel eine Verantwortung für den Kult zu, die an dieser Stelle überraschen müßte. Es scheint somit weitaus wahrscheinlicher, daß dieser Halbvers erst dann in den Text eingefügt wurde, als die Erzählung in I Reg 17 und 18 bereits vorlag. Hier wird Isebel zur Gegenfigur der Witwe von Zarpat. Durch die Lokalisierung der Ereignisse in Phönizien wird die Fremdheit der Phönizierin nachdrücklich hervorgehoben. Auch hier besteht damit ein Bezug zu den oben aufgezeigten Konnotationen der *„Hurereien und Zaubereien"*.

Nachdtr. wird die Erzählung über einen nicht weiter bestimmten israelitischen König in I Reg 22,1–37* eingeführt, der durch V.38 f. mit Ahab von Israel gleichgesetzt wird.[20] Zu der zeitgenössischen Unheilsweissagung gegen Ahab in I Reg 21,19b wird eine Erfüllung konstruiert, und die dtr. Vorstellung von Elia als Mahner und Ahab als bußfertigem König wird zugunsten der Schilderung von Ahabs unfriedlichem Ende aufgegeben. Neben den blutleckenden Hunden erscheint hier das Bild von Huren, die in dem Blut Ahabs baden. Es ist durchaus denkbar, daß mit der unmittelbaren Erwähnung der Huren, die durch die Erzählung in keiner Weise vorbereitet wird, das Ende Ahabs mit dem Ende Isebels in Beziehung gesetzt wird. Besteht ihr schmähliches Ende darin, daß sie nicht nur getötet, sondern auch nicht bestattet wird, so wird seine Todesszene durch das Baden der Huren als schändlich klassifiziert.

Als letztes wird nun das Motiv von Isebel als Verfolgerin der Propheten (I Reg 18,4.13) und dann auch als Verfolgerin Elias (I Reg 19,1–3a) in die Texte eingetragen und die Ausländerin Isebel somit zur Gegenspielerin des Propheten auf der strukturellen Ebene gemacht. Sie ist es, die den Triumph auf dem Karmel zu einem vorläufigen macht. Aus der Verantwortlichen für die Verehrung des fremden Gottes wird in einem weiteren Schritt die Verfolgerin der Propheten des wahren Gottes. Waren in der Karmelerzählung bereits Erzählzüge aus II Reg 9.10 aufgenommen worden, so werden nun mit Blick auf Isebel durch diese redaktionellen Einfügungen weitere Leseanleitungen für Isebels Ende gesetzt. War durch I Reg 21,23 und II Reg 9,10a.36 bereits das grausame Schicksal Isebels vor dem Hintergrund ihres Verhal-

---

[19] S. dazu Kap. V.1.2.4.

[20] Eine Diskussion, ob diese Einfügung vor oder nach der Einfügung von I Reg 17–19 stattfand, sprengt den Rahmen der vorliegenden Arbeit, vgl. dazu die unterschiedlichen Vorstellungen von Otto, Jehu, S. 257ff. und Blum, Nabotüberlieferungen, S. 125ff.

tens in der Erzählung von Nabots Weinberg gedeutet worden, so entsteht nun auch durch II Reg 9,7 ein expliziter Zusammenhang mit dem Eliazyklus.

Die unabhängig voneinander gewonnenen Ergebnisse, daß einerseits II Reg 9,7b eine sehr späte Stufe der Überlieferung darstellt[21] und andererseits in I Reg 17–19 nachdtr. Texte vorliegen,[22] fügen sich zusammen. II Reg 9,7b wird nachträglich in die Erzählung eingefügt. Damit besteht hier nicht nur eine Verbindung zwischen Isebels Tod zu der Untat an Nabot, sondern auch zu dem Mord an den JHWH-Propheten. Isebel stirbt ihren grausamen Tod nun wegen der Gesamtheit ihrer Untaten. Jehu vergilt der omridischen Dynastie nun nicht allein den Mord an Nabot, sondern rächt auch das Blut der Propheten an Isebel. Isebel, die Elia mit dem Tod bedroht hat, erleidet nun selbst einen grausamen Tod.

Die auffallende Häufung von Nahrungsterminologie könnte ebenfalls redaktionellen Gründen geschuldet sein. Das Motiv der blutleckenden Hunde aus der alten Unheilsweissagung gegen Ahab (I Reg 21,19b) wird aufgrund des von Isebel berichteten Schicksals dahingehend umgedeutet, daß die Hunde das Fleisch Isebels fressen (אכל). Das Motiv von Isebel als Ernährerin (אכל) von Baals- und Ascherapropheten könnte eine bewußte Anknüpfung an dieses Motiv darstellen: Bevor das grausame Schicksal Isebels angekündigt und berichtet wird, leistet sie ihm selbst durch ihr Handeln Vorschub.

In der hier vorgestellten Geschichte der Überlieferung nimmt die spätdtr. Bemerkung in I Reg 21,25 eine Brückenfunktion wahr. Vor dem Hintergrund der auch in I Reg 11,1–13*.32.33β.34bβ thematisierten Verantwortung fremder Ehefrauen für die kultischen Vergehen ihrer Ehemänner wird das Verhältnis von Ahab und Isebel neu bestimmt. Vergrößerte in der Einleitungsformel die Heirat mit Isebel die Schuld Ahabs und wurde die Phönizierin und ihr Handeln – auch in den Erzählungen von I Reg 21 und II Reg 9.10 – unter die Verantwortung des Omridenherrschers subsumiert, so wird nun Isebel in einem viel stärkeren Maß die Verantwortung zugeschrieben. Damit ist der Boden dafür vorbereitet, daß Isebel in den nachdtr. Erzählungen einen solch großen Verantwortungsbereich erhält. Agiert sie in II Reg 9 aufgrund der Not der Stunde als letzte Repräsentantin einer untergehenden Dynastie und in I Reg 21 als loyale Ehefrau in dem Bereich, den Ahab ihr überläßt, so trägt sie in I Reg 18 die alleinige Verantwortung für eine große Gruppierung von Kultpersonal und handelt unabhängig von ihrem Mann.[23] Die beiden Ehepartner werden in dem Zyklus von I Reg 17–19 nur an einer einzigen Stelle in Beziehung gesetzt und zwar in I Reg 19,1–3a. Hier reagiert nicht

[21] S. dazu Kap. V.1.3.
[22] S. dazu Kap. V.3.3.
[23] Das übersieht GAINES (Jezebel, S. 20), die Isebel als „loyal and helpful spouse" charakterisiert.

Ahab auf die Ermordung der Baalspropheten, sondern leitet die Nachricht über dieses Geschehen an Isebel weiter.

Erst in dem letzten Stadium der Überlieferung gewinnt damit Isebel ihre auffallend großen Machtbefugnisse und wird – anders als in den älteren Texten – weder Mann noch Vater zugeordnet. Hier wird sie zur machtvollen Gegenspielerin Elias auf der strukturellen Ebene. Gleichzeitig wird sie hier negativer als auf allen anderen Überlieferungsstufen gezeichnet. Da diese jüngeren Texte jedoch am Anfang der Erzählungen stehen, geben sie auch die Leseanleitung für die folgenden Texte. Die Isebel, die von Jehu gestürzt wird, ist die machtvollste Frau, die je in Israel herrschte.

Ist damit das alttestamentliche Bild von Isebel in seiner diachronen Tiefendimension erfaßt, so soll nun in einem weiteren Schritt der Frage nachgegangen werden, ob und inwieweit eine Annäherung an die ‚Geschichte' der Isebel vorgenommen werden kann. Dabei gilt es dem Überlieferungsprozeß Rechnung zu tragen.

VI.2 Isebel als historische Gestalt

Im folgenden soll nun aus verschiedenen Blickwinkeln die Frage nach Isebel als historischer Gestalt weiter beleuchtet werden. Bevor sich die Untersuchung der konkreten Fragestellung zuwendet, sei jedoch das Ziel dieses Arbeitsschrittes genauer konturiert.

Zunächst ist zu betonen, daß es die ‚Geschichte' nicht als „einen Sachverhalt gibt, der außerhalb des menschlichen Bewußtseins fix und fertig daliegt und von diesem nur erkennend aufgenommen und angeeignet zu werden braucht".[24] Die ‚Geschichte' ist nicht in den primären, sekundären oder tertiären Quellen zu finden, sondern wird in der Arbeit der Historikerin und des Historikers konstruiert.[25] Dabei muß der Überlegung Rechnung getragen werden, daß erkenntnistheoretisch keine starre Grenze zwischen der objektiven Wiedergabe von Fakten und ihrer Interpretation existiert, da die Wirklichkeit nicht direkt, sondern nur aus bestimmten Perspektiven betrachtet und in verkürzten Aussagen wiedergegeben werden kann. Die Perspektiven gehören immer zum Beschreibungsrahmen und nicht direkt zur Wirklichkeit. Somit kann die Behauptung, etwas sei eine *Tatsache*, nicht mehr bedeuten, als daß eine bestimmte Beschreibung als adäquat erachtet wird.[26]

Ist somit die Geschichte einerseits ein Produkt der Sprache, geht sie andererseits jedoch nicht in der Sprache auf. So löst sich zwar der oppositionelle Gegensatz zwischen Geschichtsforschung und Geschichtsdarstellung auf;[27] gleichzeitig muß

---

[24] RÜSEN, Vernunft, S. 58.
[25] Vgl. auch NIEHR, Aspects, S. 162.
[26] Vgl. dazu auch RÜSEN, Vernunft, S. 58–64.
[27] Vgl. KOSELLEK, Zukunft, S. 280 und LIWAK, Prophet, S. 6. KOSELLEK spricht in diesem Zu-

der Unterschied zwischen ‚Fakten' und ‚Fiktion' aber gewahrt bleiben.[28] „Denn ein Unterschied läßt sich nicht verleugnen, der zwischen Erzählungen bestehen muß, die von dem berichten, was sich tatsächlich ereignet hat, oder die von dem berichten, was sich ereignet haben könnte, oder die vorgeben, es habe sich ereignet, oder die selbst auf jedes Wirklichkeitssignal verzichten."[29]

Angesichts des aufgezeigten Fortschreibungsprozesses der biblischen Überlieferung kann sich die Frage nach der ‚Geschichte' also nicht dahingehend stellen, daß hier ‚Fakten' und ‚Fiktion', ‚wahr' oder ‚falsch' einander konträr gegenübergestellt werden und sich der biblischen Schriften als eines Steinbruchs auf der Suche nach den herauszulösenden Fakten bedient wird.[30] Bei solch einem Vorgehen besteht die Gefahr, daß das literarisch Sekundäre als das grundsätzlich geschichtlich ‚Falsche' verstanden wird, das nicht allein nicht historisch verwertbar ist, sondern auch eine ‚falsche Lesart' des älteren Materials darstellt.[31] Darüber hinaus besteht die Gefahr einer Gleichsetzung zwischen dem Alter der Texte und ihrer historischen Glaubwürdigkeit. Daß dabei Alter und Historizität in vielen Fällen gleichgesetzt werden, war bereits an anderer Stelle gezeigt worden.[32]

Statt dessen gilt es, die späteren Redaktoren als erste Leser der älteren Textbestandteile wahr- und ernstzunehmen.[33] Nur *weil* die Redaktoren die älteren Textbestandteile für bedeutsam erachteten, sind diese uns heute überliefert. Nur weil die älteren Textbestandteile eine innerbiblische Rezeptionsgeschichte haben, liegen uns diese Geschichten vor.[34]

---

sammenhang von der „perspektivischen Fiktion des Faktischen" (S. 283) und der „Faktizität des Fiktiven" (S. 284).

[28] Zur Diskussion um die Begriffe ‚Fakten' und ‚Fiktion' im sog. Textualismus vgl. LORENZ, Konstruktion, S. 127–187.

[29] KOSELLEK, Zukunft, S. 281.

[30] Wird auch in weiten Kreisen nicht mehr allein das historisch Verifizierbare als das theologisch Relevante erkannt, so ist doch bereits an anderer Stelle die problematische Unterscheidung von Ereignis und Deutung aufgezeigt worden (vgl. dazu Kap. IV.2), die den Weg zu einer solchen Vorgehensweise ebnen kann.

[31] Vgl. GUNKEL (Art. Geschichtsschreibung, RGG II, S. 1354), der zum Überlieferungsprozeß der alttestamentlichen Überlieferung im allgemeinen und zu den späteren Redaktoren im besonderen anmerkt: „Ein ewig beklagenswertes Mißgeschick, daß wir unsere Überlieferung über das alte Israel aus der Hand dieser prophetisch-priesterlichen Epigonen haben. Die Aufgabe aber unserer Wissenschaft ist es, aus der ganzen Masse die Reste der alten G[eschichtsschreibung] herauszuschälen."

[32] Vgl. dazu oben Kap. IV.2.

[33] Vgl. dazu auch TOMES, Zeal, S. 55.

[34] Um dem Überlieferungsprozeß angemessen Rechnung zu tragen, plädiert HENTSCHEL für eine Ausweitung des Geschichtsbegriffes dergestalt, daß „die Erzähler und Tradenten in ihrer Gesamtheit die geschichtliche Wirklichkeit nicht auf das historisch faßbare Geschehen einschränken, sondern auch die existentiellen Erfahrungen mit einbeziehen" (HENTSCHEL, Elijaerzählungen, S. 341). Allerdings erweist sich sein Vorhaben im praktischen Vollzug als problematisch. So geht HENTSCHEL in weiten Teilen von einem hohen Alter der Erzählungen aus, ohne dieses immer argumentativ untermauern zu können. Dabei wird dann die Frage, ob etwas historisch möglich sein könnte, als Kriterium für eine literarkritische Entscheidung herangezogen, vgl. beispielsweise ders., Elija, S. 60.71.

Gleichzeitig muß jedoch nachdrücklich festgehalten werden, daß ‚Grundtexte' und einzelne Redaktionsstufen verschiedene Text- und Zeitebenen repräsentieren und von ganz unterschiedlichem Aussagewillen geprägt sein können. Somit wird zu prüfen sein, ob sich die verschiedenen Nachrichten über Isebel als Primär- oder Sekundärquelle für die beschriebene Zeit auswerten lassen,[35] ob sie als geschichtliches Zeugnis für die Zeit ihrer Entstehung ausgewertet werden können oder ob redaktionelle Anmerkungen als notwendig erachtet wurden, um bestimmte Sachverhalte zu erklären und zu deuten.

Hier wird man sich für das zu entscheiden haben, was sich am wahrscheinlichsten machen läßt[36] – daß es sich immer nur um Annäherungen handeln kann, ist nicht nur dem zur Verfügung stehenden Material als auch der Disziplin als solcher geschuldet, wie es von GRABBE zutreffend formuliert worden ist: „There is no magical key to know what is historical and what is not. Writing history is a messy business. [...] If you actually get down to trying to be a historian, you are going to get dirty. You will have to make judgements, weigh evidence, and deal with problematic data."[37] Angesichts der im Vergleich mit anderen Epochen der Vergangenheit wahrlich raren Quellenlage wird dabei neben der Kategorie des Wahrscheinlichen auch die des Möglichen benannt werden müssen. Wenn das geschieht, wird jedoch sorgfältig darauf zu achten sein, daß das ‚Mögliche' nicht unvermittelt doch zum ‚Faktum' wird.

Bei der konkreten historischen Rückfrage ist zunächst der Name איזבל erneut ins Auge zu fassen. Nachdem seine Etymologie bereits in der *synchro-*

---

[35] Nach KNAUF (History, S. 46) können Primärquellen definiert werden als „those texts that were produced in the course of the events as they were happening", laut AHLSTRÖM (History, S. 21) kann eine Primärquelle definiert werden als „written at a time close to the event. It can be a report, a royal annal, a letter or an original story"; vgl. auch NIEHR, Aspects, S. 157. Eine Sekundärquelle könnte dagegen nach AHLSTRÖM „a copy of an original, an interpretive text, a rewriting, re-editing, distortion falsification or the like" (History, S. 21) darstellen. Laut NIEHR (Aspects, S. 159) kann dem Alten Testament aufgrund seines „datings" zumindest für die Zeit der Königreiche Israel und Juda nur der Rang einer Sekundärquelle zugesprochen werden, vgl. auch KNAUF, History, S. 46. KNAUF schließt jedoch in einer Fußnote nicht aus, daß die Bibel auch authentisches Material enthalte, vgl. History, S. 46f., Anm. 1. Angesichts der hier vorgelegten Analyse der Geschichte der Überlieferung stellt sich tatsächlich die Frage, ob die Erzählung über den Putsch des Jehu, deren Entstehungszeit nicht allzu fern von der erzählten Zeit anzusetzen ist, nicht auch eine Primärquelle darstellen kann. Allerdings bleibt das Problem bestehen, daß die Datierung von Texten immer im Bereich der These bleibt.

[36] Vgl. zur Kategorie der ‚Wahrscheinlichkeit' GRABBE, Historians, S. 29f. GRABBE warnt mit Recht davor, diese Kategorie zu absolut zu setzen: „If we accept only what we can be absolutely certain about, we might as well give up the historical task *ab initio* because extremely little falls in that category." [Hervorhebung im Original] Vgl. aber zum problematischen Begriff der „inneren Wahrscheinlichkeit" auch Donner (GAT 4/1, S. 31), der darauf hinweist, daß sich dahinter zum Teil die „methodisch unerlaubte Annahme der Möglichkeit [verbirgt], etwas könnte sich so zugetragen haben, wie es berichtet wird".

[37] GRABBE, Historians, S. 21f.

nen Analyse vorgestellt und Beziehungen zu den Namen der anderen Aktanten aufgezeigt wurden,[38] sind nun die Konsequenzen für die historische Rückfrage zu erwägen.

In den jüngeren ‚Geschichten Israels' von LEMCHE sowie HAYES und MILLER wird der historische Gehalt der Aussagen über Isebel in weiten Teilen relativiert.[39] SOGGIN verfolgt den hier eingeschlagenen Weg weiter und überlegt, ob es sich bei der Gestalt der Isebel um eine „literarische, mit einer anonymen phönizischen Frau Ahabs in Verbindung gebrachten Gestalt" handeln könnte.[40] Diese These SOGGINs gründet sich nicht zuletzt darauf, daß er den Namen איזבל als Kunstnamen – *„die Ruhmlose"*[41] – interpretiert und die Isebel zugeschriebenen Befugnisse als „merkwürdig" einstuft.[42] Ähnlich postuliert in jüngster Zeit KINET: „Möglicherweise ist die biblische Isebel eine literarische Fiktion, der genaue Name der (phönikischen?) Frau Ahabs wäre dann unbekannt."[43]

In der vorliegenden Untersuchung ist eine andere Etymologie für den Namen איזבל vorgelegt worden – *„Baal trägt"*[44], der es gelingt, eine Namensdeutung im Kontext westsemitischer Namen vorzunehmen. Daher entbehrt etymologisch eine Deutung als reiner Kunstname der Grundlage. Darüber hinaus ist die Annahme auch mit Blick auf den von AVIGAD 1964 publizierten Siegelfund als unwahrscheinlich einzustufen.[45] Gerade weil der hier vorzufindende Konsonantenbestand *yzbl* durch die Namensüberlieferung der LXX Ιεζαβελ gestützt wird, kann das Siegel als Nachweis der Existenz des Namens dienen.

Wird die These eines Kunstnamens damit hinfällig, so ist dennoch in der *synchronen Analyse* deutlich geworden, daß auch bei der hier vorgelegten Etymologie eine auffallende Korrespondenz zwischen den Namen Isebel – *„Baal trägt"* –, Elia – *„mein Gott ist JHWH"* – und der Filiation im Namen Jehus – *„Sohn des JHWH hat gerichtet"* – einerseits und den geschilderten

[38] Vgl. dazu oben Kap. II.4.2.

[39] Vgl. dazu LEMCHE, Ancient Israel, bes. S. 156ff. und oben Kap. III.1.3.1; MILLER/HAYES, History, S. 267ff. und oben Kap. III.1.3.2.

[40] SOGGIN, Einführung, S. 145.

[41] SOGGIN, Einführung, S. 145. SOGGIN bemerkt, daß dieser Name kein „wirklicher Personenname" gewesen sein könne, gibt aber keine Erläuterung für seine Namensdeutung, vgl. dazu auch oben Kap. III.1.3.3.

[42] So SOGGIN, Einführung, S. 145. AHLSTRÖM (History, S. 574, Anm. 3) übersetzt den Namen איזבל analog mit „no glory" und nimmt an, daß es sich bei Isebel nicht um den tatsächlichen Namen der Königsgattin gehandelt habe: „I would prefer to see Jezebel as an intentional ‚misspelling' (and possibly a dirty pun) of the queen's real name, which has not be preserved."

[43] KINET, Geschichte, NEB.AT Erg.2, S. 113, Anm. 242.

[44] Vgl. dazu oben Kap. II.4.2.

[45] Vgl. AVIGAD, Seal, S. 274–276. Zum Siegelfund vergleiche unten S. 329.

Ereignissen andererseits besteht.[46] Der Name Isebels wird auf eindrucksvolle Weise von den Erzählungen konterkariert: Baal trägt in Israel gerade nicht, er existiert nicht einmal – so kann es Elia am Karmel zeigen (I Reg 18,21–40) – und an seinen Anhängern vollzieht Jehu das Gericht (II Reg 10,18–27). Von einer *synchronen Perspektive* allein her erscheint daher die These von Isebel als einer literarischen Gestalt durchaus nachvollziehbar.

Die *diachrone Analyse* kann hier jedoch stärker differenzieren. Es hat sich gezeigt, daß das heute vorliegende Bild das Ergebnis eines langen Überlieferungsprozesses ist und daß die Szene der Ausrottung des Baalskultes und die Erzählung von der Opferprobe dtr. bzw. nachdtr. Texte sind. Die Filiation im Namen Jehus stellt eine spätere Erweiterung dar, die in I Reg 17,19 noch fehlt.[47]

Vor dem Hintergrund der *diachronen Analyse* spricht die Korrespondenz zwischen den Namen und den geschilderten Ereignissen nicht dafür, daß es sich bei Isebel und Elia um literarische Fiktionen handelt. Gerade weil der Grundtext der Erzählung vom Putsch des Jehu (II Reg 9.10), das alte Fragment in I Reg 18,41–46 und die Erzählung von Nabots Weinberg (I Reg 21,1–20abα) *keine* Korrespondenz zwischen den geschilderten Ereignissen und Bedeutungen der Namen aufweisen, sondern erst auf der letzten Stufe der Überlieferung Isebel und Elia als Gegenspieler auf der strukturellen Ebene gezeichnet werden, ist es weitaus wahrscheinlicher, daß in den Namen der beiden Aktanten Isebel und Elia ein Ansatzpunkt für das Wachstum der Überlieferung zu finden ist.[48]

Ob sich darüber hinaus aus dem Namen אליהו weiterführende religionsgeschichtliche Thesen in dem Sinne entwickeln lassen, daß der historische Elia ein Streiter für die Monolatrie in Israel gewesen ist – auch wenn die ältesten Texte bzw. Traditionen ihn so gerade nicht zeichnen, ist zu bezweifeln. SMEND möchte zwar nicht ausschließen, daß der Name אליהו den Geburtsnamen des Tischbiters darstellt und auf eine besonders JHWH-treue Familie hinweist, hält aber gerade aufgrund der „Koinzidenz von Namen und überliefertem Handeln" einen später angenommenen Bekenntnisnamen für wahrscheinlich[49] und möchte „bei der weiteren Durchsicht der für den historischen Elia in Betracht kommenden Tradition mit aller Vorsicht als eine Art Kanon das [...] benutzen, was der Name sagt: (mein) Gott ist Jahwe"[50]. Auch BECK hält die „Annahme einer bloßen Fiktion von Erzählung samt Programmname" für unwahrscheinlich

[46] Vgl. dazu oben Kap. II.4.2 und Kap. II.5.

[47] S. dazu oben Kap. V.4. Da sie auch im Kontext von I Reg 19,17 sinnvoll gewesen wäre, erscheint es unwahrscheinlich, daß es sich hier um eine historische Angabe handelt.

[48] Auch daß gerade Obadja als Retter der von Isebel verfolgten Propheten gezeichnet wird, ist der Symbolkraft seines Namens geschuldet.

[49] SMEND, Elia, S. 237. Seine Einschätzung geht jedoch einher mit einer sehr frühen Datierung des Großteils der Eliaüberlieferung. Einen Bekenntnisnamen postulieren auch NOTH, Personennamen, S. 140f.; FREVEL, Aschera, S. 95, Anm. 246; WEIMAR, Art. Elija, NBL I, S. 519.

[50] SMEND, Elia, S. 238.

und sieht vor diesem Hintergrund in der „bewußt vertretene[n] Jahwe-Verehrung"[51] einen Aspekt des historischen Elia. „Die einfachere Lösung stellt zunächst die des Geburtsnamens dar, wobei Elia tatsächlich [!] auch selbst (und nicht nur seine ihm den Namen gebenden Eltern) ein dezidierter Jahwe-Verehrer gewesen sein dürfte, woran die spätere Überlieferung anknüpfen kann."[52] Da BECK die Erzählung von der Opferprobe für ein nachdtr. Erzählstück hält, den Grundbestand der Erzählung II Reg 1 (II Reg 1,2.5–8.17aα) in das 8. oder 7. vorchristliche Jahrhundert einordnet und selbst betont, daß in der ältesten Dürre-Komposition zwar ein JHWH-Bezug, nicht aber eine Polemik gegen Baal erkennbar wird[53], trägt bei seinen Überlegungen der Name אליהו neben seinen religionsgeschichtlichen Überlegungen einen nicht unbeträchtlichen Anteil der Beweislast für die JHWH-Verehrung des historischen Elia.

Angesichts der in dieser Arbeit vorgelegten Thesen zur Textgenese kann der Name אליהו allein die Beweislast einer JHWH-Verehrung des historischen Elia nicht tragen,[54] da sich hier gerade eine Entwicklung des biblischen Eliabildes zeigt: Erschien Elia vordtr. zunächst als Regenmacher und dann erst in einem zweiten Schritt als Sozialkritiker, da ihm eine zunächst anonym überlieferte Unheilsweissagung zuwuchs, so wird er nachdtr. ebenfalls zum Streiter für den Monotheismus in Israel.[55] Die Erzählung von Nabots Weinberg (I Reg 21,1–20abα) nimmt hier eine Brückenfunktion ein: War in der alten Erzählung in II Reg 9.10 dem König Ahab noch anonym Vergeltung für die Untat an Nabot angekündigt worden, erscheint nun Elia als Kritiker des Königs und stellt den Ausgangspunkt für die weiter ausgemalte Gegenüberstellung von Prophet und König dar.[56]

Da das alte Fragment in I Reg 18,41–46 aus dem 9. und die Erzählung über Nabots Weinberg aus dem 8. oder 7. vorchristlichen Jahrhundert Elia gerade *nicht* als Vorkämpfer für Monolatrie bzw. Monotheismus kennen,

---

[51] BECK, Elia, S. 160.

[52] BECK, Elia, S. 160.

[53] Vgl. BECK, Elia, S. 109ff.

[54] Die vorgelegten Überlegungen stehen allerdings unter dem Vorbehalt, daß keine Exegese von II Reg 1 vorgenommen worden ist. Möglicherweise könnten sich hier Hinweise auf eine monolatrische Haltung des historischen Elia finden lassen. Es mehren sich jedoch in den letzten Jahren Hinweise darauf, daß es sich hier ebenfalls um eine stark überarbeitete oder im ganzen späte Erzählung handelt, die eng mit dem dtr. Rahmen verbunden (vgl. dazu KÖCKERT, Gott, S. 168) und nur schwerlich für eine historische Rückfrage verwertbar ist. Laut LEVIN (Erkenntnis, S. 336ff.) stellt die Annalennotiz in II Reg1,2a.17aα*.b den ältesten Bestandteil der Erzählung dar.

[55] Vgl. dazu oben Kap. V.4.

[56] Die Herkunft Elias aus Tischbe kann einen hohen Grad der Wahrscheinlichkeit beanspruchen – gerade weil man mit ihr „kaum etwas anfangen kann" (SMEND, Elia, S. 241). Die synchrone Analyse hat deutlich gemacht, daß Isebel und Elia bzw. Nabot aufgrund der betont lokalen Herkunft einander gegenübergestellt werden (s. dazu Kap. II.4.1). Eine Herkunft Elias aus dem israelitischen Kernland oder einem zentralen Ort der JHWH-Verehrung wäre hier weitaus passender gewesen. Allerdings begegnet die Bezeichnung Tischbiter ebenfalls nicht in dem ältesten Textfragment I Reg18,41–46, und es mag sein, daß dem Namen – vielleicht im Kontrast zur Signalwirkung des Ortes Jesreel – eine Signalwirkung innewohnt, die in den Texten nicht überliefert wird. Zur Lokalisation vgl. THIEL, Lage, S. 119ff.

weisen sie nicht auf Elia als Kopf einer JHWH-allein-Bewegung hin.[57] Der Name אליהו belegt darüber hinaus kein exklusiv monolatrisches Programm, sondern ist „als Zeugnis persönlicher Frömmigkeit zu erklären, die ohnehin monolatrisch strukturiert und für die Namengebung charakteristisch ist"[58]. Gleichwohl war der Name אליהו für eine monolatrische Interpretation offen[59] und konnte einen Ansatzpunkt für die Überlieferung darstellen: Wer wäre besser geeignet, den Kampf für JHWH und gegen Baal zu führen, als jemand, dessen Name als monolatrisches Programm verstanden werden kann. Und wer wäre besser geeignet, seine Gegenspielerin darzustellen, als Isebel, in deren Namen das theophore Element Baal mitschwingt. Daher werden auch in der Überlieferung der LXX die Namen Elia und Isebel an hervorgehobener Stelle einander gegenübergestellt.[60]

Die *synchrone Analyse* hat herausgestellt, daß die ungewöhnliche Herkunftsangabe Jehus, die sowohl den Namen des Vaters als auch des Großvaters nennt,[61] in einer Korrespondenz dazu steht, daß die Herkunft des Gründers der Dynastie עמרי – assyr. Ḫūmri(a) – im Dunkeln bleibt.[62] Daß der Vater Omris nicht genannt wird, wie auch die Schwierigkeit, den Namen Omri hebräisch zu deuten, muß jedoch nicht auf eine ausländische Herkunft Omris hinweisen,[63] wie sie NOTH, LEMCHE und CLAUSS vermuten.[64] Da einerseits jedoch auch der Usurpator Simri (I Reg 16,9 f.) ohne Vaterangabe begegnet, andererseits die *diachrone Analyse* zeigt, daß es sich bei der Vaterangabe *„ben Joschafat"* um eine sekundäre Zufügung handelt, ist es ebenso wahrscheinlich, daß bei Omri wie auch bei Simri der Vater bewußt nicht genannt wird, um den Dynastiegründer zu diskreditieren.[65]

Nach diesen textübergreifenden Überlegungen soll für die Frage nach der historischen Isebel der Blick zuerst auf den Grundtext der Erzählung II Reg 9.10 gerichtet werden, dessen Entstehungszeit in die Zeit der Dynastie Jehu

[57] So beispielsweise LANG, Jahwe-allein-Bewegung, S. 58ff.

[58] KÖCKERT, Elia, S. 34.

[59] Vgl. dazu auch WÜRTHWEIN, ATD 11,2, S. 272.

[60] S. dazu unten Kap. VII.2.3.

[61] Die auffällige Namensnennung bei Jehu und die Tatsache, daß Jehu auf dem Schwarzen Obelisken als *mār Ḫūmri* bezeichnet wird (vgl. ANEP², S. 351–355; TUAT I, S. 362f.) führt SCHNEIDER (Jehu, S. 100–107) zu der unwahrscheinlichen These, daß Jehu eigentlich ein Abkömmling Omris gewesen sei. Die Bezeichnung *Bit Ḫūmri* für den Nordstaat Israel begegnet noch in den Inschriften Tiglat-Pilesers III. (vgl. TUAT I, S. 373.377), die Titulierung Jehus als *mār Ḫūmri* weist nicht, wie DONNER (GAT 4,2, S. 310f.) annimmt, darauf hin, daß die Assyrer den Putsch des Jehu nicht wahrgenommen haben, sondern weist darauf hin, daß nach Auffassung der Assyrer Jehu als der legitime Nachfolger der Omriden zu verstehen ist, vgl. NA'AMAN, Jehu, S. 238.

[62] Vgl. dazu oben Kap. II.4.1.

[63] Vgl. LIWAK, Art. Omri, TRE 25, S. 242.

[64] Vgl. NOTH, Geschichte⁷, S. 210, Anm. 1; LEMCHE, Ancient Israel, S. 159 und CLAUSS, Geschichte, S. 102.

[65] So wird Hasaël von Damaskus in assyrischen Quellen ‚son of a nobody' – *mār la mammana* – genannt, vgl. dazu NA'AMAN, Jehu, S. 237.

und in eine relative Nähe zu den geschilderten Ereignissen datiert worden ist.[66]

Die Herrschaft Jehus kann mit DONNER in Anlehnung an die Chronologie von JEPSEN und HANHART in die Zeit von 845–818 v. Chr. datiert werden. Die Herrschaft Omris umspannte nach dieser Chronologie die Jahre 882/78–871, die Herrschaft Ahabs umfaßte die Jahre 871–852, die seines ersten Sohnes Ahasja die Jahre 852–851 und die seines zweiten Sohnes Jorams die Jahre 851–845 v. Chr.[67]

Mit Blick auf die Disziplin einer Geschichte Israels beginnt mit der Herrschaft Omris eine Zeit, in der die historisch interessierte Forschung auf weitaus sichererem Boden zu stehen scheint als mit Blick auf die Jahrhunderte zuvor.[68] Seit der Regierungszeit Omris wird der Nordstaat Israel in assyrischen Quellen wahrgenommen und diese – nach der vorgelegten Definition – Primärquellen[69], wie sie auch die Mescha-Stele[70] darstellt, ermöglichen es teilweise, eine Brücke zu den Nachrichten des Alten Testaments zu schlagen. So wird die biblische Chronologie in Teilen von den außerbiblischen Nachrichten bestätigt, gleichzeitig steht ein Teil der außerbiblischen Nachrichten gerade im Widerspruch zu dem im Alten Testament Berichteten.[71]

Von besonderer Bedeutung für die Frage nach der Historizität der Ereignisse um den Putsch des Jehu sind nach Ansicht verschiedener Exegeten die Stelenfragmente von Tel Dan. Folgt man der Deutung der Erstpublikation, wie sie BIRAN und NAVEH vorgelegt haben,[72] so wird sie einerseits als Bestätigung der Angaben aus II Reg 9,14b.15a von einem Kampf zwischen Israel und Damaskus gewertet, der dem Tod Jorams und Ahasjas vorausging.[73] Andererseits kann sie als Widerspruch gegenüber der biblischen Darstellung – der Grunderzählung in II Reg 9.10 verstanden werden.

In beiderlei Hinsicht wird jedoch die Beweiskraft dieser Funde über Gebühr in Anspruch genommen. Ist es zwar möglich, daß die verschiedenen Teile zu ein und derselben Stele gehören, und weisen auch paläographische und epigraphische Indizien auf eine Entstehungszeit im 9. vorchristlichen Jahrhundert,[74] so setzt doch diese Deutung *eine bestimmte* und nicht die einzig mögliche *Anordnung* der Bruchstücke, *eine bestimmte* und nicht die einzig mögliche *Deutung der Namenfragmente* auf Ahasja von Juda und Joram von Israel voraus.[75] Wegen dieses unsicheren Befundes werden

---

[66] S. dazu oben Kap. V.1.3.

[67] Vgl. DONNER, GAT 4/2, S. 468. Zum Problem der Chronologie für die Zeit der Omriden vgl. GALIL, Chronology, S. 32–43. Die Tatsache, daß nach dem Zeugnis des Alten Testaments für ca. zwei Jahre sowohl der König von Israel als auch der König von Juda einen ähnlichen Namen (יורם bzw. יהורם) trugen, führte zu der unwahrscheinlichen These, daß es sich hier um denselben König gehandelt habe, so STRANGE, Joram, S. 191–201, vgl. auch MILLER/HAYES, History, S. 282–284.

[68] Seit Omri begegnet ein Großteil der Könige Israels und Judas in außerbiblischen Quellen, vgl. die Übersicht bei GRABBE, Historians, S. 25f. Problematisch ist die Sachlage bei Zidkija, vgl. aber die Inschrift Psammetichus' II. bei GRIFFITH, Catalogue, S. 64f.

[69] S. dazu oben S. 310 Anm. 35.

[70] Vgl. KAI I, Nr. 181; ANET² 320f.; TUAT I, 646–650.

[71] Vgl. die kurze Übersicht bei GRABBE, Historians, S. 24ff.

[72] BIRAN/NAVEH in IEJ 43 (1993), S. 81–98 und IEJ 45 (1995), S. 1–18.

[73] So Otto, Jehu, S. 100ff.und. SCHNIEDEWIND, Tel Dan, S. 85.

[74] Vgl. DIETRICH, Königszeit, S. 137.

[75] Die zunächst von einigen Forschern diskutierte These, der Ausdruck *bytdwd* in der Stele be-

die Inschriftenfragmente in der vorliegenden Arbeit nicht zur historischen Interpretation des in II Reg 9.10 Berichteten herangezogen.

Als Koordinaten für die historisch orientierte Fragestellung ist die Struktur der Gesamterzählung II Reg 9.10 zu bedenken. Die Analyse hat herausgestellt, daß die Erzählung einerseits bemüht ist, Jehu zu legitimieren, andererseits aber auch andere ‚Sichtweisen' der Ereignisse aufnimmt und diese dann in die Struktur der Erzählung einbindet. Die Erzählung ist in einer Zeit der Dynastie Jehu entstanden, als die Legitimität von Jehus Königtum in Frage stand, so daß ihre Entstehungszeit damit nur in einem relativ geringen Abstand zu den in ihr geschilderten Ereignissen zu verorten ist.[76] Daß der oder die Verfasser davon abgesehen haben, eine Erzählung zu gestalten, in der Jehus Weg zur Königsmacht *unwidersprochen* legitimiert wird, obwohl sie doch von einem Interesse an der Legitimation Jehus geprägt sind, ist am besten vor dem Hintergrund verständlich zu machen, daß der oder die Verfasser bestimmten Zwängen unterworfen waren, welche die Darstellung bestimmten. Daher ist es als wahrscheinlich anzunehmen, daß bei einer günstigen Gelegenheit, möglicherweise als der amtierende König Joram in Grenzstreitigkeiten verwickelt war – in Israel eine Art Militärputsch stattgefunden hat, in dessen blutigem Verlauf die Mitglieder der Dynastie Omri getötet und Jehu ben Nimschi König wurde.[77] Diese brutalen Ereignisse waren den Adressaten der Erzählung zumindest in groben Zügen bekannt und mußten daher von dem Verfasser aufgenommen werden.

Von AHLSTRÖM wird der Putsch des Jehu im Zusammenhang mit dessen Neuorientierung in Richtung Assyrien gedeutet.[78] Tatsächlich zeigen die außerbiblischen Quellen, daß Jehu einen anderen Weg einschlug, als Ahab. Während dieser sich an der antiassyrischen Koalition gegen Salmanasser III. im Jahr 853 v. Chr. beteiligt hatte, die in der Schlacht bei Qarqar *(Ḫirbet Qerqūr)* – wenn man der Monolithinschrift Glauben schenkt – besiegt wurde,[79] entrichtete Jehu 841 v. Chr. beim 5. Syrienfeldzug Samanassers III. den Assyrern Tribut.[80] Die Beischrift auf der Stele weist darauf hin, daß

zeichne nicht das Haus Davids, sondern eine Gottheit mit dem Namen oder Epitheton dôd (vgl. KNAUF/DE PURY/RÖMER, BaytDawīd, S. 60ff.), läßt sich dagegen nicht halten, vgl. KNAUF, Haus, S.9f.

[76] Vgl. dazu oben Kap. V.1.3.

[77] Der Mord an Ahasja und an den judäischen Prinzen stellt in der Erzählung nur eine Nebenhandlung dar. Vor diesem Hintergrund ist es nicht unwahrscheinlich, daß es sich auch hierbei um historische Ereignisse handelt.

[78] Vgl. AHLSTRÖM, History, S. 592ff. AHLSTRÖM datiert die Jehuerzählung in das Jahr 841 v. Chr. und vermutet hinter der Notiz in II Reg 9,14f. Kämpfe gegen Assyrien – und nicht gegen Damaskus. Jehu habe dann Kontakt mit den Assyrern aufgenommen, um sich deren Unterstützung gegen das Königshaus zu sichern und Israel vor Plünderungen zu bewahren.

[79] Vgl. ANET², S. 278f.; TUAT I, S. 360–362.

[80] Vgl. die Abbildungen auf dem sogenannten „Schwarzen Obelisken" ANEP², S. 120–122; TUAT I, S. 362f. Zur Interpretation vgl. KEEL/UEHLINGER, Assyrerkönig, S. 391–420 und UEHLINGER, Bildquellen, S. 50–57.

Salmanasser III. von Jehu und von Sua aus Gilzanu „*ḫuṭartu*-Szepter für die Hand des Königs“ bekommen habe, was „als besonderer Gestus der loyalen Anerkennung seiner Autorität, ja der Inschutznahme durch den assyrischen König zu verstehen ist“[81]. „An diesem Dynasten [gemeint ist Jehu] von assyrischen Gnaden aus dem fernen Westen manifestieren sich in den Augen der Assyrer der assyrische Herrschaftsanspruch und sein Erfolg offenbar mit ganz besonderer Deutlichkeit – und dies nicht nur episodisch, sondern derart, dass Jehu noch gegen Ende der Regierung Salmanassars III. als loyaler Vasall erinnert werden sollte, also mit Sicherheit auch dauerhaft loyal geblieben ist.“[82]

Ob sich allerdings auf dem Hintergrund dieser Überlegungen Erkenntnisse für den Hintergrund des Putsches ziehen lassen, erscheint zweifelhaft. Zunächst einmal ist festzuhalten, daß nicht auszumachen ist, wie sich Ahasja und Joram außenpolitisch orientierten. Bei den Feldzügen Salmanassers III. 849, 848 und 845 v. Chr., die in die Regierungszeit Jorams fallen, wird Israel nicht genannt. In der Erzählung über den Putsch des Jehu selbst wird von Kämpfen gegen die Aramäer berichtet, in denen Damaskus Israel vielleicht zurück in die Koalition zwingen wollte. Der Schritt zur Tributzahlung an Assur erscheint daher nicht als etwas so Unerwartetes, daß er einen Militärputsch legitimieren könnte. Darüber hinaus schweigt sich die Erzählung über diese Neuorientierung in Richtung Assur aus. Wenn hier aber eine – von der Bevölkerung akzeptierbare – Begründung vorgelegen hätte, wundert es, daß sie in der Erzählung nicht genannt wird. Schließlich werden ja auch die Kämpfe gegen Aram genannt und sogar in die Struktur der Erzählung eingebunden.

Es ist wahrscheinlicher, daß in der Ausrichtung nach Assyrien eine Folge des Putsches zu sehen ist. Die engen Beziehungen mit Juda und Phönizien waren durch die Ermordung des judäischen Königs, der judäischen Prinzen und Isebels gestört und das Verhältnis zu Damaskus zerrüttet.[83] Jehu brauchte Schutz – Salmanasser III. gewährte ihn gerne. Daher ist es nicht möglich, die Ereignisse um den Putsch des Jehu vor dem Hintergrund von Jehus Orientierung in Richtung Assyrien zu deuten.

Da die Hinwendung Jehus nach Phönizien nicht der Anlaß für den Militärputsch, sondern seine Folge ist, können die Ereignisse auch nicht vor diesem außenpolitischen Hintergrund gedeutet werden. Daher sind die Überlegungen primär auf die Erzählung selbst zu richten.

Die Schilderung vom Tod Isebels nimmt in dem Grundtext der Erzählung im Vergleich mit dem Schicksal der anderen Aktanten einen breiten Raum ein.[84] Mit ihrem Tod ist ein deutlicher Einschnitt in der Erzählung erkennbar. Sie ist diejenige, der vom Verfasser der Erzählung die deutlichsten Worte der Kritik in den Mund gelegt werden, gleichzeitig ist sie aber auch diejenige, von der das schändlichste Ende berichtet wird. Sie ist diejenige, die am deutlichsten Position gegenüber Jehu bezieht und gleichzeitig mit Hilfe ihrer direkten Untergebenen vollständig ihrer Position enthoben wird. Es ist im fol-

---

[81] UEHLINGER, Bildquellen, S. 54 [Hervorhebung im Original]

[82] UEHLINGER, Bildquellen, S. 56. Zur Bezeichnung Jehus als *mār Ḫumri* bereits oben.

[83] Nachdem die Gegend um Damaskus in den Jahren 842, 841 und 838 v. Chr. durch die Assyrer schwer verwüstet worden war (vgl. dazu KINET, NEB.AT Erg.2, S. 122f.), versuchten die Aramäer in den folgenden Jahren, ihre Herrschaft über Nordsyrien zu sichern, vgl. die sog. Melqart-Stele und die Bruchstücke der Stele des Königs Zakkur aus Hamat (TUAT I, S. 626–628).

[84] S. dazu ausführlich oben Kap. V.1.3.

genden zu überlegen, ob und inwieweit sich Begründungen für diese Erzählbreite benennen lassen. So wäre denkbar, daß diese sich aus einem besondere Amt Isebels heraus ergibt. Das Amt einer גבירה in Juda (und Israel) könnte den Hintergrund dafür darstellen, daß Isebel als diejenige erscheint, die Jehu den deutlichsten Widerstand auf dem Weg zur Königsmacht entgegenstellt.

In der Analyse der Erzählung über den Putsch des Jehu ist dargelegt worden, daß mit der von den judäischen Prinzen angesprochenen גבירה (II Reg 10,13) aller Wahrscheinlichkeit nach Isebel gemeint ist.[85] Verschiedene Exegeten (STECK, AHLSTRÖM, WHITE – mit Einschränkungen auch TIMM) gründen ihre historischen Überlegungen zu Isebel zu einem nicht unerheblichen Teil auf der These, daß es das Amt einer גבירה in Juda (und Israel) gegeben habe, und markieren bzw. begrenzen mit der These eines solchen Amtes den Isebel zugeschriebenen Wirkungsbereich.[86] Da sich diejenigen, die für ein solches Amt votieren, umgekehrt gerade auch auf die biblischen Nachrichten zu Isebel beziehen, soll in einem Exkurs sowohl grundsätzlich der Frage nach einem solchen Amt nachgegangen als auch geprüft werden, inwieweit die Nachrichten über Isebel die These eines solchen Amtes stützen können.

Exkurs: Gebira – Amt oder Ehrentitel?

Seit den Veröffentlichungen von MOLIN (1954)[87] und DONNER (1959)[88] wird diskutiert,[89] daß mit dem hebräischen Begriff גבירה – eigentlich ‚Herrin', ‚Gebieterin' gegenüber der Familie im weiteren Sinne[90] (vgl. Gen 16,4.8.9; II Reg 5,3; Prov 30,23; Ps 123,2; Jes 24,2)[91] – ein Amt bezeichnet worden ist, das in der Regel von den Müttern der judäischen (und israelitischen) Könige, jedoch auch von anderen Frauen des königlichen Haushaltes[92] besetzt worden sei.[93] Uneinigkeit über die genaue Beschaffenheit dieses

---

[85] Vgl. dazu oben Kap. V.1.3. Mit dem Titel מלכה werden dagegen nur nicht-israelitische Königinnen bezeichnet, so Ester (Est 2,18), Waschti (Est 1,11 f.) und die Königin von Saba (II Reg 10 = II Chr 9), vgl. auch den Plural in Cant 6,8 und I Reg 11,19. BRENNER (Women, S. 17) folgert daher, daß „the institution of queenship" zwar im Alten Testament als für andere Länder gültig bekannt war, aber in Israel und Juda für inakzeptabel gehalten wurde.

[86] So besonders eindrücklich bei STECK, Überlieferung, S. 53ff., vgl. dazu oben Kap. III.1.2.4; AHLSTRÖM, History, S. 587ff., vgl. dazu Kap. III.1.3.4 und TIMM, Dynastie, S. 290ff., s. dazu auch oben Kap. III.1.2.6 und WHITE, Legends, S. 70ff. Auch von THIEL (BK IX,2, S. 102) wird das Amt einer Gebira in Israel nicht ausgeschlossen. STECK und AHLSTRÖM begründen mit der These eines solchen Amtes auch die zeitliche Einordnung der Erzählung von Nabots Weinberg in die Zeit Jorams, in der Isebel dieses Amt innegehabt haben soll, vgl. dazu oben Kap. V.2.5.

[87] Vgl. MOLIN, Stellung, S. 161–175; vgl. auch bereits PEDERSEN, Israel, S. 71–76.

[88] Vgl. DONNER, Art, S. 105–145.

[89] Vgl. zum folgenden KIESOW, Löwinnen, S. 96–134.

[90] Vgl. DONNER, Art, S. 106; vgl. auch ANDREASEN, Role, S. 179: „‚mistress' as opposed to ‚servant'".

[91] In Jes 47,5.7 findet sich der Ausdruck innerhalb einer Anklage gegen Babel.

[92] Letzteres wird nachdrücklich betont von SMITH, Queenship, S. 144f.

Amtes besteht dabei in vielerlei Hinsicht, unter anderem in bezug auf die Frage des Ranges[94] und des Aufgabenbereiches.[95]

Der Begriff גבירה begegnet im Alten Testament 15mal, neben den bereits genannten Belegen und II Reg 10,13 findet sich die Bezeichnung in I Reg 11,19 für die Frau des Pharaos,[96] in I Reg 15,13 (und der Parallele in II Chr 15,16) in der Notiz darüber, daß Asa seine Mutter Maacha, die für die Aschera ein ‚Greuelbild' gemacht hatte, als Gebira absetzte, in Jer 13,18, wo König und גבירה angeredet werden,[97] und in Jer 29,2, wo berichtet wird, wie der König Jechonjah und *„die Gebira, die Sarisim, Sarim von Juda und Jerusalem, die Schmiede und Schlosser aus Jerusalem fortgezogen waren"*. Mit Jechonja ist wahrscheinlich Jojachin gemeint, bei der גבירה handelt es sich wahrscheinlich um Nehuschta, vgl. auch II Reg 24,12a.15a.[98] Wichtig für die These eines Amtes sind die Notiz über die Absetzung Maachas und der Hinweis auf Nehuschta. Darüber hinaus wird auf die Aktivitäten von Batseba (I Reg 1) und Atalja (II Reg 11) verwiesen. Als weitere Stütze der These eines Gebira-Amtes dienen die regelmäßige Nennung der Gebira im Rahmenformular der Könige Judas[99] und Nachrichten über Königsmütter aus benachbarten Kulturkreisen wie dem Hethiterreich, Assyrien und Ugarit.[100] Auch moderne Analogien werden angeführt.[101]

MOLIN traut Isebel zu, daß sie sich aufgrund von „Tatkraft" und „Ehrgeiz" eine ähnliche Stellung wie die einer judäischen Gebira geschaffen habe, wenn er hier auch keine dauerhafte Einrichtung annimmt.[102] Laut MOLIN entspräche auch Isebels Verhalten gegenüber Jehu solch einem Amt. ANDREASEN nimmt an, Isebel habe als גבירה in Samaria residiert „and functioned as such while Joram stayed in Jezreel"[103]. ACKERMAN postu-

---

[93] Vgl. IHROMI, Königinmutter, S. 421–429; ANDREASEN, Role, S. 179–194; ACKERMAN, Queen, S. 385–401; SCHROER, Frauen, S. 41ff. Kritisch BEN-BARAK, Status, S. 170–185.

[94] So nimmt beispielsweise ANDREASEN (Role, S. 180) an, daß die גבירה an zweiter Stelle nach dem König gestanden habe. MOLIN (Stellung, S. 164f.) und AHLSTRÖM (Aspects, S. 63) sehen hier ein Amt auf Lebenszeit. Dagegen votiert BEN-BARAK (Status, S. 170ff.) für ein Ehrenamt.

[95] MOLIN (Stellung, S. 161) sieht sie vor allem als Ratgeberin des Königs. Nach AHLSTRÖM (Aspects, S. 78) übernahm sie vor allem kultische Funktionen, mit Blick auf I Reg 15,13 symbolisiert die גבירה „the virgin goddess" in dem Ritual der Heiligen Hochzeit und ihre Position wurde „an ideological replica of that of the mother of gods". Dagegen nimmt ANDREASEN (Role, S. 182ff.) an, daß die גבירה vordringlich mit der Aufgabe betraut gewesen sei, die Interessen verschiedener Gruppen vor dem König zu vertreten. Es handle sich um eine „significant official political position superseded only by that of the king himself" (S. 180). ACKERMAN (Queen, S. 388ff.) nimmt einen kultischen Aufgabenbereich im Zusammenhang der Aschera-Verehrung an, sieht aber damit verbunden auch „sociopolitical responsibilities" (S. 388).

[96] Mit WEIPPERT, Edom, S. 301.

[97] Zu den unterschiedlichen Identifizierungsmöglichkeiten vgl. KIESOW, Löwinnen, S. 118–120.

[98] Vgl. KIESOW, Löwinnen, S. 116.

[99] Nicht genannt wird die גבירה lediglich bei Joram (II Reg 8,16–18) und bei Ahas (II Reg 16,2f.). TIMM (Dynastie, S. 18ff.) nimmt an, es habe das Amt der Gebira mindestens zur Zeit Isebels auch im Nordreich Israel gegeben, unsicher sei allerdings, wann es Eingang in den Staatsaufbau gefunden habe. Das Fortlassen der Namen im Rahmenformular sei aller Wahrscheinlichkeit nach eine bewußte Diskreditierung.

[100] So führt bereits MOLIN (Stellung, S. 165ff.) die hethitische Tavananna sowie Potentatinnen aus Ugarit, Assyrien und Sumer an, vgl. auch DONNER, Art, S. 110ff. und AHLSTRÖM, Aspects, S. 57ff.

[101] Andreasen (Role, S. 184ff.) verweist auf die Rolle der Königsmutter bei den Swazi aus Südafrika und den Ashanti aus Westafrika.

[102] MOLIN, Stellung, S. 173.

[103] ANDREASEN, Role, S. 186.

liert: „There is every possibility, in short, that Jezebel participated in an Asherah cult during her tenure as Ahab's queen both as part of her marital responsibilities and as part of her obligations of state. Moreover, although we can only speculate, I would argue that it is not unlikely that Jezebel continued to participate in an Asherah cult after Ahab's death when she assumed the role of Queen mother."[104] AHLSTRÖM sieht in Isebels Auftritt am Fenster einen Akt der Herrschaftsübernahme.

Betrachtet man die genannten Stellen nun jedoch vor dem Hintergrund der hier vorgestellten *diachronen Analyse*, so können die Nachrichten über Isebel die These eines Gebira-Amtes in Israel nicht untermauern. Die Texte lassen einen Wachstumsprozeß erkennen und lediglich die Szene aus der Erzählung über den Putsch des Jehu ist in das 9. vorchristliche Jahrhundert einzuordnen, eine von Isebel angestrebte Herrschaftsübernahme ist in der Szenerie von II Reg 9 nicht zu erkennen.[105]

Dennoch läßt sich nicht einfach argumentieren, daß die Kapitel, in denen Isebel eine große Machtfülle zugesprochen wird, aufgrund ihrer literargeschichtlichen Einordnung als nachdtr. Texte *grundsätzlich* nicht für die Rekonstruktion eines solchen Amtes herangezogen werden können. Es wäre theoretisch möglich, daß die späteren Redaktoren Isebel eine solche Machtfülle insbesondere im kultischen Bereich zusprachen, *weil* die Erinnerung an dieses Amt auch in der späteren Zeit noch präsent war.

Diese These birgt jedoch wenig Wahrscheinlichkeit in sich. Zum einen erscheint, wie im folgenden dargelegt werden wird, die These eines Gebira-Amtes an sich als sehr problematisch, zum anderen sind die späteren Erwähnungen Isebels, die sie als eine Frau zeichnen, die *„Hurereien und Zaubereien"* betreibt (II Reg 9,22), Baals- und Ascherapropheten ‚ernährt' (I Reg 19,18) und die JHWH-Propheten verfolgen läßt (18,4.13; 19,2), wie die *diachrone Untersuchung* deutlich gemacht hat, redaktionellen Gründen geschuldet, die gerade nicht primär diese einzelne Frauengestalt in den Blick nehmen. Isebel wird nachträglich zur Ernährerin solch einer großen Zahl von Propheten, weil die Szenerie am Karmel dadurch bestimmt ist, daß ein einzelner JHWH-Prophet einer großen Zahl von Baalspropheten gegenübersteht. Der Mord an den JHWH-Propheten dient als Begründung für den Mord an den Baalspropheten, und der Verweis auf die *„Hurereien und Zaubereien"* legitimiert den Putsch Jehus. Vor diesem Hintergrund erscheint als problematisch, in diesen späten und schematischen Angaben die Erinnerung an ein konkretes Amt festzumachen.[106] Die Texte zu Isebel können die These eines Gebira-Amtes in Israel daher nicht stützen.

Darüber hinaus lassen sich an der These eines Gebira-Amtes in Israel und Juda grundsätzlich berechtigte Zweifel anmelden. Der alttestamentliche Befund ist vage und deshalb die Suggestivwirkung durch seine Unterfütterung mit altorientalischen und anderen Parallelfällen sehr groß.[107] Außerdem sind diese Parallelfälle in ihrem jeweiligen Kontext ebenfalls singulär – und wurden wahrscheinlich gerade aus diesem Grund überliefert.[108]

Eine überzeugende Lösung in der Diskussion um die גבירה bietet BEN-BARAK.[109] Sie hat darauf hingewiesen, daß Batseba, Maacha, Hamutal und Nehuschta alle Mutter eines jüngeren Sohnes waren, der eigentlich kein Recht auf den Thron hatte. Sie alle erreichten

---

[104] ACKERMAN, Queen, S. 395.

[105] Vgl. dazu oben Kap. V.1.3.

[106] Dennoch bleibt festzuhalten, daß die späteren Redaktoren es nicht als abwegig ansahen, Isebel einen großen Machtbereich zuzuschreiben. Allerdings ist diese Machtfülle durchgehend negativ konnotiert.

[107] Skeptisch hier auch KIESOW, Löwinnen, S. 131ff.

[108] Vgl. BEN-BARAK, Status, S. 185.

[109] Vgl. BEN-BARAK, Status, S. 170ff.

in unterschiedlichen Situationen klug und geschickt die Krönung ihres Sohnes. Damit erlangten sie Macht, Einfluß und verschiedene Rechte im Königreich ihrer Söhne, wodurch sich die Streiflichter in den obengenannten Texten erklären lassen. Die Mütter der Könige hatten demnach kein offizielles Amt inne, sondern ihre jeweiligen Stellungen beruhten auf ihren individuellen Fähigkeiten und Ambitionen, mit denen sie bereits ihren Söhnen zum Thron verholfen hatten. Die Texte spiegeln lediglich die jeweiligen Umstände wider, „in which exceptional women were able to secure the royal succession for their sons, thereby themselves laying claim to a position of power in the realm".[110]

Der Ausdruck גבירה scheint ein im Südreich gebräuchlicher Ehrentitel zu sein, in diesem Sinn begegnet er in II Reg 10,13 aus dem Mund der judäischen Prinzen.[111] Daß an dieser Stelle die Söhne des Königs und die Söhne der גבירה nebeneinander genannt werden, könnte darauf hinweisen, daß hier aus der Sicht der judäischen Prinzen kein Staatsbesuch, sondern der Besuch unter Verwandten avisiert ist.[112]

Exkurs Ende

Kann die These eines Gebira-Amtes damit nicht als Hintergrund für das Auftreten Isebels herangezogen werden, so zeigt sich doch, daß einzelnen Frauengestalten sowohl im Alten Testament als auch in der altorientalischen Umwelt durchaus Befugnisse[113] zugesprochen wurden.[114] Allerdings konzentrieren sich diese Befugnisse in wesentlichen Teilen auf den familiären und ‚familienpolitischen' Bereich. Einschränkend ist mit Blick auf die in dieser Arbeit vorlegte Exegese zu vermuten, daß auch bei den anderen Frauengestalten von einem Wachstum der Überlieferung auszugehen ist und die literarisch überlieferten Machtstrukturen nicht mit den tatsächlichen Machtstrukturen übereinstimmen müssen.[115]

---

[110] Ben-Barak, Status, S. 185. Diese Überlegungen stehen allerdings unter dem Vorbehalt, daß hier von Ben-Barak keine diachrone Analyse vorgenommen worden ist.

[111] So bereits Vaux, Testament, S. 191f.

[112] Vgl. Ben-Barak, Status, S. 176. Für Leserinnen und Leser ist durch das שלום-Motiv eine Verbindung zu den vorangegangenen Ereignissen hergestellt, s. dazu oben Kap. V.1.3.

[113] Auf Befugnisse von Frauen weisen auch eine kleine Gruppe von Namenssiegeln mit Frauennamen hin (vgl. dazu Avigad, Contribution, S. 195–208)

[114] Zu den Frauen an den Königshöfen in Israel und Juda liegen verschiedene, auch historisch orientierte Arbeiten vor, die mit dem Interesse verfaßt worden sind, einen größeren Überblick bieten zu wollen, so beispielsweise die Arbeiten von Brenner (Woman), Schroer (Weg) und Kiesow (Löwinnen). Vgl. auch Meyers (Eve), die sich allerdings in ihrer Arbeit auf die Frühzeit Israels beschränkt, Ljung (Silence), Engelken (Frauen) und Jost (Frauen). Liegt die Stärke dieser Arbeiten gerade auch darin, daß sie nicht einzelne Frauengestalten in den Blick nehmen, sondern Frauen in einem größeren geschichtlichen Ganzen sichtbar zu machen suchen, so liegt doch die Problematik – ähnlich wie bei den Arbeiten aus der Disziplin der ‚Geschichte Israels' – auch in der Tatsache, daß sie aufgrund der Breite des zu untersuchenden Feldes dem diachronen Werdegang der Texte nicht immer in dem Maße Rechnung tragen, wie es in der vorliegenden Arbeit als Grundlage für eine auch historisch orientierte Fragestellung als notwendig bestimmt worden ist. Insofern können sie vor allem das biblische Panorama beleuchten, in dem sich die Aktivitäten von Frauen bewegen.

[115] Vgl. zu einzelnen Frauengestalten am Königshof Häusl, Abischag; Willi-Plein, Frauen; Müllner, Gewalt; Levin, Atalja.

So hat sich auch der Hinweis auf die Aktivitäten von Salomos Frauen in I Reg 11,1–13*.32.33β.34bβ als spätdtr. Redaktion herausgestellt,[116] in der die Frauen der Könige für das Fehlverhalten ihrer Männer verantwortlich gemacht werden. Diese Hinweise können damit, anders als es TIMM [117] und OTTO[118] postulieren, nur schwerlich für die Rekonstruktion von historischen Befugnissen von Frauen am Königshof auf kultischem und religiösem Gebiet herangezogen werden.[119]

Wenn kein besonderes Amt die Breite der Schilderung von Isebels Ende begründet, so bleibt zu fragen, welche anderen Umstände gerade Isebel so in den Fokus der Darstellung treten lassen. FÜR OTTO spiegelt sich in der Szene über den Sturz Isebels der Haß auf Isebel wider. „Daß sich selbst die zum engsten Vertrautenkreis der Königin gehörenden Höflinge von Isebel abwenden, um Jehu zu unterstützen, demonstriert [...] *die völlige Verlassenheit und Verhaßtheit* Isebels“[120]. Betrachtet man die Beschreibung Isebels jedoch im Kontext der Erzählung II Reg 9.10, ist dieses Urteil nicht zu halten. Zwar bedeutet der Verrat ihrer Palastdiener insofern eine Steigerung zu dem Verhalten der Reiter gegenüber Joram, daß dieser Treuebruch Isebel in ihren eigenen Räumlichkeiten erreicht. Grundsätzlich ist jedoch der Treuebruch der Untertanen gegenüber dem omridischen Königshaus das beherrschende Thema der Erzählung, und in der Schilderung Isebels wird keine größere „Verlassenheit und Verhaßtheit“ erkennbar als bei der Ermordung des amtierenden Königs oder der israelitischen Prinzen, deren abgeschlagene Köpfe zu Haufen aufgetürmt werden (II Reg 10,8). Im Gegenteil: Auch wenn das herrschaftliche und furchtlose Auftreten Isebels von der schmählichen Schilderung ihres Todes konterkariert wird, so ist sie doch in dieser Erzählung eine *„Königstochter“*, die eine gute Figur macht, weil sie die schärfste Kritik gegenüber Jehu formuliert. Vielleicht wird hier – und auch bei Jehus Aufforderung, die *Königstochter* zu begraben, sogar ein gewisser Respekt vor Isebel deutlich.[121]

Im Hintergrund von OTTOs Analyse steht – ähnlich[122] wie auch in den Ar-

[116] S. dazu oben Kap. V.4.

[117] Vgl. TIMM, Dynastie, S. 290, s. dazu auch oben Kap. III.1.2.6.

[118] Vgl. OTTO, Jehu, S. 98.

[119] Solch eine redaktionelle Tendenz war bereits in der Arbeit von Miller und HAYES vermutet worden, s. dazu oben Kap. III.1.3.2.

[120] Otto, Jehu, S. 89 [Hervorhebung DP]. Weiter sieht OTTO hier einen Hinweis auf „das Charisma des von Jahwe gesalbten Königs“. Zu dieser problematischen These OTTOs vgl. bereits oben Kap. V.1.3.

[121] Bereits WELLHAUSEN (Prolegomena, S. 289) sah Isebel hier als „durchaus nicht unsympathisch geschildert“. Mit Blick auf die Aufforderung Jehus ist allerdings festzuhalten, daß der Zielpunkt der Handlung darin besteht, daß diese Bestattung nicht möglich ist.

[122] Zu den nicht unerheblichen Differenzierungen in den einzelnen Untersuchungen vgl. die ausführliche Darstellung in Kap. III. Da in der vorgelegten Untersuchung ein grundsätzlicher Konflikt im 9. vorchristlichen Jahrhundert insgesamt in Frage gestellt wird, soll an dieser Stelle nicht gesondert auf die einzelnen Thesen eingegangen werden.

beiten von TIMM[123] und DONNER[124] – eine *historische* Deutung der Ereignisse, die zum Sturz der Dynastie Omri führte. Grundsätzlich hält sie am biblischen Bild insofern fest, daß sie einen religiösen Konflikt vermutet, an dem Isebel in nicht unerheblicher Weise beteiligt gewesen sein soll.[125] So haben laut OTTO der am „Königshof gepflegte, offiziell vom König unterstützte Baalskult" zu einem „Wiederaufblühen der Baalsverehrung unter der israelitischen Bevölkerung" geführt. Isebel habe diese Entwicklung „tatkräftig" unterstützt und ihren eigenen Kult „auf Kosten des sich exklusiv gebärdenden Jahwekultes" gestärkt. Die Opposition der JHWH-treuen Kräfte habe dann zur „Jehu-Revolution" geführt.[126]

In der *diachronen Analyse* der vorliegenden Untersuchung ist jedoch deutlich geworden, daß weder in dem Grundtext der Erzählung über den Putsch des Jehu noch in den ersten dtr. Überarbeitungen ein Bezug zur Baalsverehrung der Omriden hergestellt wird.[127] Die omridische Familie wird nicht wegen kultischer Vergehen ausgerottet, sondern der Erzähler läßt Jehu lediglich eine Unheilsweissagung gegen Ahab (II Reg 9,26a) für die Legitimation seines Mordes an dem amtierenden König ins Feld führen. Der Hinweis auf Ahab wird dann von dtr. Händen durch die Elemente von ‚Weissagung und Erfüllung', die einen Bezug zu der später entstandenen Nabot-erzählung herstellen (I Reg 21,21b.22.23; II Reg 9,8b.9.10a.36; 10,10.17), weiter verstärkt und damit ein Kausalgefüge hergestellt. Wegen der Baalsverehrung wird Ahab dagegen erst in der dtr. Einführungsformel angeklagt, und die Szene von der Ausrottung des Baalskultes stammt ebenfalls von dtr. Händen.[128]

Oben war im Zusammenhang der methodischen Überlegungen die Forderung formuliert worden, einerseits das literarisch Sekundäre nicht als das grundsätzlich ‚Falsche' zu bestimmen, gleichzeitig aber auch dem Redaktionsprozeß Rechnung zu tragen. Vor diesem Hintergrund ist abzuwägen, ob sich für die dtr. Vorwürfe an Ahab und seiner Familie ein historischer Anhaltspunkt festmachen läßt, anders gesagt, ob sich auf dem Hintergrund von

---

[123] Vgl. dazu oben Kap. III.1.2.6.

[124] Vgl. dazu oben Kap. III.1.2.7.

[125] Vgl. dazu OTTO, Jehu, S. 97–104.

[126] OTTO, Jehu, S. 99. OTTO selbst stützt sich in ihrer historischen Rekonstruktion auf Texte, die von ihr selbst als nachdtr. [!] eingeordnet worden sind, und formuliert: „Von Isebel wurde diese Entwicklung sicherlich [!] tatkräftig unterstützt. So soll sie 450 Baalspropheten an ‚ihrem Tisch' essen lassen (1. Kön 18,19) und Jahwepropheten getötet haben (18,4.13; vgl. 19,2). Wenn diese Nachrichten auch auf sehr späte Überlieferungen zurückgehen, so läßt sich doch eine Tendenz zur Förderung des eigenen Kultes auf Kosten des sich exklusiv gebärdenden Jahwekultes erkennen."

[127] Vgl. dazu oben Kap. V.4.

[128] Zur Frage, inwieweit hier auch nachdtr. Anteile vorliegen können, s. oben Kap. V.4.

weitaus späteren Texten ein religiöser Konflikt im 9. vorchristlichen Jahrhundert wahrscheinlich machen läßt.

Ein Blick auf die Ergebnisse der Archäologie vermag hier keine Anhaltspunkte zu geben, denn ein archäologischer Hinweis auf einen Baalstempel in Samaria konnte bisher noch nicht erbracht werden. Auch andere Heiligtümer wurden bisher nicht eindeutig verifiziert.[129] Doch auch wenn sich eines Tages eindeutige Hinweise auf die Verehrung eines Baal im Israel des 9. vorchristlichen Jahrhunderts finden lassen, wäre man einem historischen Konflikt wohl kaum einen Schritt näher gekommen.

Wenn aber ein solcher Konflikt bestanden hat, warum wird er von keinem einzigen vordtr. Text geschildert? Warum wird Ahab in den alten Unheilsweissagungen aus dem 9. vorchristlichen Jahrhundert (II Reg 9,26a; I Reg 21,19b) allein wegen einer Untat an Nabot angeklagt? Wie läßt sich das Verschweigen der kultischen Problematik in den älteren Texten erklären, wenn es solche Probleme tatsächlich gegeben hat?

Im Zusammenhang der Überlegungen zum historischen Elia war bereits dargelegt worden, daß sich keine Hinweise dafür finden lassen, Elia historisch an der Spitze einer JHWH-allein-Bewegung zu sehen. Analog ist auch mit Blick auf die Szene von der Vernichtung des Baalskultes zu vermuten, daß diese keinen historischen Anhaltspunkt hat. Der Redaktionsprozeß läßt es vielmehr als wahrscheinlich erscheinen, daß gerade Jehu als Vernichter des Baalsdienstes und als Zerstörer einer Aschera gezeichnet wird, weil bereits in den ersten dtr. Bearbeitungen sein Putsch und das Auslöschen der Dynastie Omri als von Gott anvisierte Strafe interpretiert worden war. Wurde bereits hier ein Kausalgefüge geschaffen, das dem Bedürfnis entspricht, der bösen Tat die Ahndung folgen zu lassen, wird gleichzeitig die Jehu nicht eindeutig legitimierende Grunderzählung in einem für Jehu positiven Licht gedeutet.[130] So konnten die Redaktoren, die die Szene von der Ausrottung des Baalsdienstes an die Erzählung anfügten, an die bereits bestehende Tendenz anknüpfen. Weil Ahab nicht allein für den Mord an Nabot, sondern auch für die Einführung des Baalsdienstes verantwortlich ist, trifft das Gericht die Dynastie Omri für beide Tatbestände gleichermaßen. Vor diesem Hintergrund und der bereits aufgewiesenen Symbolkraft der Namen verwundert es nicht, daß die dtr. Redaktion ein für sie so zentrales Thema mit der Zeit Ahabs und Isebels verknüpft hat.

Wenn die Historizität des Baalsdienstes und der Ascheraverehrung in Israel in Frage gestellt wird, muß dasselbe konsequenterweise auch für die Notiz über Isebels Herkunft gelten. Bei dem Titel מלך צידנים handelt es sich um die genaue Wiedergabe des

---

[129] Zu einem möglichen „Israelite shrine" vgl. CROWFOOT/CROWFOOT/KENYON, Objects, S. 137ff.

[130] Vgl. dazu auch oben Kap. V.4.

offiziellen Titels der sidonischen Könige.[131]. Da aber in der alten Erzählung in II Reg 9.10 lediglich erwähnt wird, daß Isebel eine *Königstochter* gewesen sei und in der Erzählung von Nabots Weinberg vorausgesetzt wird, daß Isebel sich in den israelitischen Rechtsbräuchen auskennt,[132] könnte es sich bei dem Verweis auf die Herkunft Isebels ebenfalls um eine dtr. Konstruktion handeln.

Für diese These lassen sich jedoch keine Hinweise finden. Zwar könnte die Erzählung in I Reg 21,1–16(–20abα), die in der dtr. Fassung direkt an die Einführungsformel anschloß und in der außer Isebel alle Aktanten mit betont lokaler Herkunft vorgestellt werden, den Ansatzpunkt dafür geliefert haben, auch Isebel betont lokal vorzustellen. Da aber die Deuteronomisten auf den phönizischen Hintergrund Isebels nicht weiter eingehen – das geschieht erst durch die Gegenüberstellung mit der Witwe von Zarpat in nachdtr. Texten – und damit kein besonderes Interesse der dtr. Redaktoren für die Herkunft Isebels erkennbar wird, spricht nichts gegen die Historizität der Angabe. Für eine mögliche Historizität läßt sich nicht nur der epigraphisch, archäologisch und ikonographisch nachzuweisende rege Handelsverkehr zwischen Israel und Phönizien ins Feld führen,[133] sondern auch die verstärkte Koalitionsbildung der kleineren Staaten gegen Assyrien.

Ist grundsätzlich ein religiöser Konflikt im 9. vorchristlichen Jahrhundert als unwahrscheinlich einzustufen, so gilt dieses in besonderem Maß für eine Verantwortlichkeit Isebels in einem solchen Konflikt.

In der dtr. Fassung der Erzählungen wird weder in der Einleitungsformel noch in der Szene über die Ausrottung des Baalsdienstes eine direkte Beziehung zwischen Isebel und der Verehrung von Baal und Aschera hergestellt. Weder wird ein kausaler Zusammenhang zwischen der Hochzeit von Ahab und Isebel und der Einführung des Baalsdienstes in Israel hergestellt, noch bei der Vernichtung der fremden Kulte auf Isebel Bezug genommen. Erst die nachdtr. Texte konkretisieren die Verantwortung Isebels. Bleibt in der dtr. Fassung הבעל konturenlos, da die Bezeichnung als Chiffre für die Fremdgötterverehrung überhaupt steht,[134] so erscheint in den nachdtr. Texten die Heimat Isebels auch als Heimat des Baal. Vor diesem Hintergrund scheitern alle Versuche, den hier genannten Baal auf seinem vermeintlich phönizischen Hintergrund näher zu bestimmen (so zuletzt bei BECK)[135] und daraus religi-

[131] Vgl. KAI I, Nr. 14.15.16.

[132] Vgl. dazu oben Kap. V.2.3.

[133] Vgl. dazu WEIPPERT, Palästina, S. 495ff. Dabei ist allerdings zu beachten, daß nicht immer Importe vorliegen müssen, wenn es sich um „phönizischen“ Stil handelt, sondern es sich auch um Eigenproduktionen handeln kann, vgl. dazu Weippert, Palästina, S. 652–660 und KEEL/UEHLINGER, Göttinnen, S. 295f.

[134] Vgl. dazu SPIECKERMANN, Juda, S. 200; s. auch bereits oben Kap. V.1.2.6 und V.3.2.4.

[135] BECK (Elia, S. 259) weist im Zusammenhang seiner religionsgeschichtlichen Überlegungen darauf hin, daß „ja die biblische Überlieferung Isebel eine bedeutende Rolle im Zusammenhang mit der Baal-Verehrung in Israel zuschreibt“. In seiner diachronen Analyse hat er jedoch ebenfalls das Gros der Texte in eine sehr späte Zeit verortet, ohne hier jetzt weitergehende Konsequenzen für die historische Analyse zu ziehen.

onsgeschichtliche Konsequenzen abzuleiten.[136] Ebenso läßt sich nicht schlüssig nachweisen, daß die dtr. Hinweise den Beleg für einen Konflikt liefern, der sich an der fremden Herkunft und/oder Religion der historischen Isebel entzündete und die treuen JHWH-Verehrer auf den Plan rief.[137] Neben den Eliaerzählungen und der Erzählung vom Putsch des Jehu scheidet damit auch die fremde Herkunft Isebels als Begründung für einen religiösen Konflikt im 9. vorchristlichen Jahrhundert aus.

Statt dessen werden in der Konturierung Isebels als einer Fremden Bezüge zur nachexilischen Zeitgeschichte, zu dem Kampf Esras und Nehemias gegen die Mischehen (Esr 10,2f.10ff.; Neh 13,23–27)[138] und der Warnung vor der fremden Frau (Prov 2,16–19; 5,1–14; 6,20–35; 7,1–27)[139] erkennbar.[140] Erst nachexilisch wird die fremde Herkunft Isebels so deutlich herausgestellt. Erst jetzt wird die *Königstochter* und Königsgattin zu einer *,fremden Frau'*, die eine Gefahr für die JHWH-Religion darstellt. Gleichzeitig zeichnet die Überlieferung in der Witwe von Zarpat eine Gegengestalt, die – vielleicht vergleichbar mit der Moabiterin Rut – JHWH als den wahren Gott anerkennt. Die arme Witwe und die Prinzessin konturieren sich damit gegenseitig.

Darüber hinaus könnte hier nicht allein die fremde Herkunft im allgemeinen, sondern auch die Herkunft aus Phönizien im besonderen von Bedeutung gewesen sein. Die Phönizier, insbesondere auch die Stadt Sidon, die im 5. vorchristlichen Jahrhundert Tyros die Vorrangstellung streitig machte, regenerierten sich unter der Herrschaft der Perser[141] und versuchten, von der problematischen Situation im nachexilischen Israel zu profitieren.[142] So übergab der persische Großkönig dem Herrscher Eschmunazar von Sidon (475–461 v. Chr.) die Verfügungsgewalt über Jaffa und Dor.[143] Vermutlich hat auch diese historische Situation zur Konturierung der Isebelgestalt beigetragen.

Es ist möglich, daß die phönizische Prinzessin Isebel ihren eigenen Kult mit an den israelitischen Königshof gebracht und ihre eigenen Propheten unterstützt hat.[144] Dies er-

---

[136] Vgl. dazu KÖCKERT, Elia, S. 21, Anm. 69.

[137] So beispielsweise LANG, Jahwe-allein-Bewegung, S. 58: „Der Schlüssel zu den Vorgängen [des 9. vorchristlichen Jahrhunderts] liegt in der Gestalt der Isebel; als Tochter des tyrischen Königs Etbaal ist sie eine glühende Verehrerin des Gottes ihrer phönizischen Heimatstadt."

[138] Vgl. SMITH-CHRISTOPHER, Marriage, S. 243ff. und JANZEN, Witch-hunts.

[139] Vgl. MAIER, Frau.

[140] An diesem literargeschichtlichen Ort greifen nun auch die Überlegungen von ROFÉ (Vineyard, S. 102) und SOGGIN (Jezabel, S. 453ff.).

[141] Vgl. LIWAK, Art. Phönizien und Israel, TRE 26, S. 583.

[142] Vgl. MÜLLER, Phönizien, S. 189ff.

[143] Vgl. KAI I, Nr. 14.

[144] Zur phönizischen Religion, die sich nur annähernd beschreiben läßt, vgl. PECKHAM, Phoeni-

scheint allerdings als nicht sehr wahrscheinlich, da der Erzählzug, daß Isebel die Propheten des Baal und der Aschera unterstützt (I Reg 18,19), sich aus der Gegenüberstellung mit der Witwe von Zarpat und der Verarbeitung der Elisavorlage ergibt und anhand dieser Gegenüberstellung die Baalsverehrung in Israel und die JHWH-Verehrung in der Fremde miteinander kontrastiert werden. Darüber hinaus ist der Erzählzug weit mehr dem zeitgeschichtlichen Hintergrund geschuldet.[145]

Die anfangs gestellte Frage nach dem historischen Grund für den Putsch des Jehu ist damit bisher noch nicht beantwortet. Ist eine religionspolitische Zielsetzung des Putsches als unwahrscheinlich anzusehen, so bleibt das ernst zu nehmen, was die Erzählung vermittelt: Sie bietet als Begründung für den Putsch und als Legitimierung des Mordes an dem amtierenden König nur den problematischen Verweis auf die Untaten seines Vaters. Die Erzählung berichtet von der Salbung durch einen Prophetenschüler und betont gleichzeitig die profane Dimension des Putsches: es handelt sich um eine Verschwörung. Die Begründung dafür, daß der Putsch gelingen kann – und darauf legt die Erzählung in jeder Szene auf das nachdrücklichste Wert –, liegt in der Bereitwilligkeit aller beteiligten Gruppen in Jesreel und Samaria. Ob diese Bereitwilligkeit auf ein ungerechtes Herrschen der Omriden zurückzuführen ist und tatsächlich aufgrund der – auch archäologisch nachzuweisenden – großen Prosperität in den Städten[146] die Schere zwischen arm und reich auseinanderklaffte, ist nur zu vermuten. Die Texte berichten davon nichts. Daß es zumindest einen Konflikt mit der Familie des Nabot gegeben hat, ist aufgrund der Aufnahme der alten Unheilsweissagung gegen Ahab (II Reg 9,26a) wahrscheinlich. Nur ein großer Bekanntheitsgrad dieses Wortes läßt erklären, warum sie nicht in eine Unheilsweissagung gegen den jetzt amtierenden König Joram abgewandelt wurde. Vielleicht ist den Omriden tatsächlich soziale Ungerechtigkeit zum Verhängnis geworden. Da aber die zeitgenössische Erzählung hier keine eindeutigen Hinweise gibt, sondern auf den faktischen Vollzug des Putsches verweist, sind weitere Spekulationen nicht angemessen.

---

cia, S. 79–99 und die beiden von LIPIŃSKI herausgegebenen Sammelbände „Phoenicia and the East Mediterranean in the first millennium BC" und „Phoenicia and the Bible".

[145] Wenn in den Darstellungen von DONNER (GAT VI/2, S. 300) und OTTO (Jehu, S. 98) das literarisch Sekundäre dann doch als das historisch Mögliche ausgewiesen wird, besteht die Gefahr, daß mit den Grenzen der beiden verschiedenen Redaktionsstufen auch die Grenzen zwischen dem Möglichen und dem Wahrscheinlichen verwischt werden und der Text in letzter Konsequenz doch wieder nahezu auf einer synchronen Ebene gelesen und historisch ausgewertet wird. Bei OTTO zeigt sich hier ein Problem des Aufbaus ihrer Untersuchung: Sie analysiert den historischen Hintergrund der ‚Jehu-Revolution' (Jehu, S. 97–110), *bevor* sie die diachrone Analyse der Eliaerzählungen vornimmt.

[146] Vgl. neben den außenpolitischen Erfolgen Ahabs auch die Baumaßnahmen in Sichem, Bet-El, Tell el Melāt, Tirza, Samaria, Dor, Tell Qasīle, Bet-Shean, Hazor, Dan, Jesreel und Megiddo, die in der Zeit der Omriden vorgenommen wurden und von denen ein – nicht immer eindeutig abzugrenzender Teil – auch von Ahab zu verantworten gewesen sein wird, vgl. dazu MAZAR, Archaeology, S. 406–416 und USSISHKIN, Jezreel, S. 246–247.

Sind sowohl die These eines Gebira-Amtes in Israel als auch die Überlegung, daß Isebel aufgrund ihrer Religionspolitik in Israel verhaßt war, hinfällig geworden, so bleiben nur weitaus nüchternere Überlegungen. Wenn der Autor hier das Ende Isebels in aller Ausführlichkeit beschreibt, dann wird sie in der Außendarstellung des Königshauses eine gewisse Rolle gespielt haben. Weil er ihre königliche Herkunft betont – und vielleicht sogar ein gewisser Respekt erkennbar wird – mag Isebel diese Rolle auch deshalb eingenommen haben, weil sie nicht nur viele Jahre Königsgattin eines mächtigen und erfolgreichen Königs[147] und einige Jahre lang Mutter zweier anderer Könige war,[148] sondern auch selbst aus königlichem Haus stammte. Auch am judäischen Hof scheint sie als wichtige Persönlichkeit gesehen worden zu sein, vgl. I Reg 10,13.[149] Daß sie im familienpolitischen Bereich eine wichtige Position eingenommen hat, erscheint vor diesem Hintergrund nicht unwahrscheinlich.

Die These, daß hinter den Auseinandersetzungen des 9. vorchristlichen Jahrhunderts eine Auseinandersetzung zwischen ‚Israel' und ‚Kanaan' steht (so mit unterschiedlichen Modifikationen in der Nachfolge ALTS auch FOHRER, STRECK, HERRMANN, TIMM, DONNER und CLAUSS), hat sich in der vorliegenden Arbeit nicht bestätigt. Isebel agiert in der Erzählung I Reg 21 nicht als ‚Kanaanäerin' und handelt in der Intrige gegen Nabot in Kenntnis der israelitischen Rechtssitten.[150] Darüber hinaus mehren sich in den letzten Jahren die Stimmen, die dafür votieren, daß ‚Kanaan' sich auch im 9. vorchristlichen Jahrhundert gerade nicht im ethnischen und politischen Sinne verste-

---

[147] Wann die Hochzeit von Ahab und Isebel stattgefunden hat, läßt sich nicht verifizieren. Das Königslied Psalm 45, in dem von der Hochzeit des Königs mit einer בת־צר (aus Tyrus, nicht aus Sidon!) die Rede ist, kann nicht eindeutig auf Ahab und Isebel bezogen werden. Wer „vermöchte zu bestimmen, welche der im Alten Testament genannten oder nicht erwähnten ‚Tyrustöchter' hier gemeint ist?" (KRAUS, BK XV/1, S. 489).

[148] Daß die judäische Herrscherin Atalja auch eine Tochter Isebels gewesen ist, erscheint unwahrscheinlich. Nach II Reg 8,26 ist Atalja eine Tochter Omris (vgl. II Chr 22,2), nach II Reg 8,16 eine Tochter Ahabs (vgl. II Chr 22,2). Der Angabe in II Reg 8,26 kommt eine größere Wahrscheinlichkeit zu: Zum einen weisen in diese Richtung Überlegungen zur Chronologie (vgl. dazu auch KATZENSTEIN, Parents, S. 194–197), zum anderen handelt es sich bei II Reg 8,16 um ein dtr. Frömmigkeitsurteil, in dem die Dynastie Omri als *„Haus Ahab"* tituliert wird. Die Angabe in II Reg 8,26 gründet sich dagegen aller Wahrscheinlichkeit nach auf annalistisches Material (vgl. auch LEVIN, Sturz, S. 83, Anm. 3). Über weitere Kinder Isebels ist nichts bekannt. Die Notiz über die siebzig Söhne Ahabs (I Reg 10,1), der in anderen Untersuchungen (so bei GAINES, Music, S. 11) als Nachweis für andere Ehefrauen bzw. Konkubinen gedeutet wird, stellt eine sekundäre Zufügung dar und ist deshalb nur schwerlich für eine historische Rekonstruktion heranzuziehen.

[149] Allerdings wird hier auch durch die erneute Verwendung der Wurzel שלם herausgestellt, daß die judäischen Prinzen mit dem Königshaus in einer engen Verbindung stehen und damit so in die Ereignisse involviert sind, daß ihre Ermordung eine logische Folge der bisher geschilderten Ereignisse darstellt, vgl. dazu auch oben Kap. V.1.3.

[150] S. dazu oben Kap. V.2.3. Grundsätzlich ist Isebel stärker mit Jesreel verbunden als mit Samaria – der These ALTS folgend hätte dies umgekehrt sein müssen.

hen läßt.[151] Daß sich die Erzählung von Nabots Weinberg darüber hinaus für die historische Isebel auswerten läßt, kann nicht wahrscheinlich gemacht werden. STECK[152] und AHLSTRÖM[153] sahen hier Isebels Verhalten in der Zeit nach dem Tod Ahabs widergespiegelt. Beide gingen jedoch von einer Datierung der Erzählung in die Zeit Jorams bzw. Jehus aus, die sich vor allem auf der These eines Gebira-Amtes gründet.

Nun ist aber die Erzählung zum einen in das 8./7. vorchristliche Jahrhundert zu datieren, zum anderen werden die Aktanten typisiert dargestellt und Isebel begegnet als Prototyp einer korrupten Mächtigen. Um die Botschaft der Erzählung zu verstehen, muß man keinen der Aktanten kennen – sie trägt ihre Botschaft in sich selbst. Es kann sein, daß sich hier Erinnerungen an die möglicherweise tatkräftige Isebel widerspiegeln; da aber wahrscheinlich mit Isebels Frage nach der Königsmacht in I Reg 21,7 auf die Schilderung Isebels in II Reg 9 Bezug genommen wird, scheint es sich weniger um eine historische Erinnerung als um eine Anknüpfung an die bereits bestehende schriftliche Überlieferung zu handeln.

Zum Abschluß ist auf ein materielles Zeugnis einzugehen. 1964 publizierte AVIGAD ein Siegel aus der Voss-Hahn-Collection,[154] welches einen ägyptisierend-phönizischen Stil aufweist und den Namen *yzbl* trägt. Eine Datierung dieses Siegels in das 9. oder 8. vorchristliche Jahrhundert ist als wahrscheinlich anzusehen.[155] Leider kann das Siegel jedoch nicht als external evidence für die biblischen Ereignisse herangezogen werden. Zum einen könnte es dieses selbst bei einer eindeutigen Zuweisung an die historische Isebel nicht leisten, denn in der Erzählung von Nabots Weinberg besitzt Isebel gerade kein eigenes Siegel, sondern benutzt das Siegel Ahabs.[156] Zudem läßt die solare/königliche Motivik des Siegels zwar auf eine hochrangige Trägerin – oder einen hochrangigen Träger! – schließen, aber die Verbindung zu der historischen Isebel bleibt im Bereich der Spekulation. Jedoch beweist das Siegel die Existenz des Namens – und selbst dieser stand in einigen anderen Arbeiten zur Disposition.[157]

Bleiben am Ende einerseits nur wenig Konturen für Isebel als historischer Gestalt, so ist sie andererseits doch nicht völlig in der literarischen Gestalt aufgegangen. Vor allem in der ältesten Überlieferung – der Erzählung vom Putsch des Jehu – finden sich Spuren der historischen Isebel.

---

[151] Vgl. dazu auch THOMPSON, History, S. 301–316.
[152] Vgl. dazu oben Kap. III.1.2.4.
[153] Vgl. dazu oben Kap. III.1.3.4.
[154] Vgl. AVIGAD, Seal, S. 274ff. und die Abbildung bei UEHLINGER, Siegel, S. 91.
[155] So AVIGAD, Seal, S. 246.
[156] Zu einem fälschlich Ahab von Israel zugeschriebenen Siegel vgl. UEHLINGER, Siegel, S. 77ff.
[157] S. dazu oben S. 311.

Danach war Isebel eine phönizische *Königstochter*, die aus einem Land stammte, das sich möglicherweise in religiöser und kultureller Hinsicht viel weniger von Israel unterschied, als man es zu früheren Zeiten vermutete. Als Garantin für gute nachbarliche Beziehungen wurde sie mit einem König aus einer aufstrebenden israelitischen Dynastie verheiratet und selber Mutter zweier Könige. Sie war ein so wichtiges Mitglied der omridischen Dynastie, daß ihrem Tod eine breite Schilderung gewidmet wurde.

AHLSTRÖM weist darauf hin, daß die Aufgabe der Historiographie darin besteht, die ‚Leerstellen' der Quellen aufzufüllen und vergleicht die Arbeit der Historiographen mit der eines Archäologen, der „an beautiful Mycenaean jar" zusammensetzt und dabei nur dreißig Prozent des ursprünglichen Materials zu seiner Verfügung hat. „Such a reconstruction is the task of historiography, an art that includes a presentation of sources, their interpretation, and, as a last resort, hypotheses that may solve some problems and in a logical way *fill the gaps in the source material.* History is thus not an exact science, because we do not know all the facts."[158]

Mit den hier vorgestellten Überlegungen sind bei der Frage nach der historischen Isebel im Vergleich zu anderen historischen Rekonstruktionen nur wenige der historischen ‚gaps' gefüllt worden, oder – um im oben angeführten Bild von AHLSTRÖM zu bleiben – nur kleine Teile des Kruges rekonstruiert. Gleichzeitig sind jedoch diese Teile fester gefügt als in den Konstruktionen, die unter Zuhilfenahme von heute problematisch erscheinenden Materialien, sei es den Nachrichten des Josephus, den Tell Dan Fragmenten, der These von dem Amt einer Gebira oder mit Hilfe von Deutungshorizonten wie dem Konflikt ‚Israel' versus ‚Kanaan' oder Monolatrie versus Polytheismus, die ‚gaps' zu füllen versuchen.

Die historische Isebel wird bei der Schilderung ihres grausamen Todes am deutlichsten faßbar. Dieser Text – und wohl keine sonstige ‚historische' Erinnerung – stellt den Ausgangspunkt der Überlieferung dar. Das System von ‚Weissagung und Erfüllung', das der Gestalt der Isebel im besonderen Maß Konturen verleiht, findet hier seinen Ansatzpunkt. Daß auch der Schwerpunkt von Isebel als literarischer Gestalt auf der Schilderung ihres Todes liegt – so hat es die synchrone Exegese herausgestellt[159] – findet hier seine Begründung. Neben der Schilderung ihres Todes sind in späterer Zeit in dem Namen איזבל und ihrer ausländischen (phönizischen) Herkunft Ansatzpunkte für das Anwachsen der Überlieferung zu sehen. Hier machen spätere Redaktoren Isebel mitverantwortlich für den falschen Weg, den das omridische Königshaus eingeschlagen hat, und gestalten das Bild der Königsgattin als

[158] AHLSTRÖM, History, S. 19f. [Hervorhebung DP].

[159] S. dazu oben Kap. II.3.9.

machtvoller Herrscherin. Während sie in der Erzählung von I Reg 21 als Frau Ahabs handelt, agiert sie in I Reg 18 und 19 unabhängig von ihm. Während ihr Handlungsspielraum in II Reg 9 und I Reg 21 sich im Kontext des Hauses bewegt, ist sie in den kurzen Bemerkungen in I Reg 17–19 mit auffallenden Machtbefugnissen ausgestattet. Sind diese Erzählzüge auf bestimmte redaktionelle Konstruktionen wie die Gegenüberstellung Isebels mit der Witwe von Zarpat und die Gegenüberstellung mit Elia zurückzuführen, so geben sie doch jetzt die Leseanleitung für die folgenden Texte, und es entsteht das Bild der schlimmsten – aber auch mächtigsten – Frauengestalt im Alten Testament. Diese Macht hat Isebel nach Auffassung der späteren Redaktoren jedoch für die falschen Belange genutzt. Deshalb ist sie nicht nur für ihr eigenes grausames Schicksal verantwortlich, sondern auch für die Ereignisse, die zum Tod ihres Sohnes und zum Ende der Dynastie Omri geführt haben: Isebel ist diejenige, die den שלום in Israel zerstört hat (I Reg 9,22). Ihr schlimmes Ende ist damit nicht nur der historischen, sondern auch der literarischen Gestalt zum Schicksal geworden.

VII. Zur Rezeptionsgeschichte der alttestamentlichen Isebelgestalt

VII.1 Vorüberlegungen

Die Frage nach Isebel als literarischer Gestalt muß sich nicht allein auf eine Untersuchung der alttestamentlichen Texte beschränken. Das gewachsene Isebelbild der hebräischen Bibel findet seine Rezeption in unterschiedlichen religiösen und gesellschaftlichen Kontexten und die Frage nach Isebel als literarischer Gestalt kann dahingehend ausgeweitet werden.

Von besonderem Interesse ist die Fragestellung mit Blick auf solche Kontexte, die in engerer Beziehung zu den Texten des Alten Testaments stehen. Hier erweist sich eine Betrachtung der *rabbinischen Auslegung* als besonders wertvoll und wird deshalb abschließend ausgewählt.[1] Ihre herausgehobene Bedeutung für die Frage nach der Rezeption ergibt sich aus ihrer sprachlichen und kulturellen Nähe zu den alttestamentlichen Texten und ihrer im Vergleich zum Neuen Testament breiteren Rezeption.

Betrachtet man hier zunächst die Überlieferung der *Septuaginta*, so läßt diese eine Weitergestaltung gerade der späteren redaktionellen Stufen erkennen.[2] So fügt die griechische Überlieferung in die nachdeuteronomistische Überleitung IReg 19,2 den Satz *„Bist Du Elia, so bin ich Isebel"* ein. An einem durch die Kommunikationssituation herausgehobenen Handlungspunkt, an dem die auf der letzen Ebene der Redaktion konstruierte konstellative Gegenüberstellung von Isebel und Elia durch Isebel expressis verbis als Feindschaft deklariert wird, läßt die Septuaginta Isebel auch diese Gegenüberstellung explizit in eigene Worte fassen.

Auch andere spätere redaktionelle Tendenzen werden von der LXX verstärkt. So wird Jehu, dessen Handlungen die späteren Redaktoren zu legitimieren bemüht sind, in der Septuaginta, IIReg 9,7b, explizit zur Rache am Haus Ahabs aufgefordert und es findet eine erhebliche Akzentverschiebung gegenüber dem MT statt. Im MT wird Jehu lediglich aufgefordert, das Haus Ahab zu *‚schlagen'*, aber dieser Vorgang wird nicht

---

[1] In den Apokryphen und Pseudepigraphen begegnet Isebel nicht, Ahab bzw. sein Haus begegnet in AscJes 2,12 und in Vitae Prophetarum 10.4. Wenn man die rabbinische Überlieferung mit christlichen Traditionen vergleichen möchte, so stellen für die frühen rabbinischen Schriften die Schriften der Kirchenväter den angemessenen Vergleichsrahmen dar.

[2] Hier können nur exemplarische Überlegungen dargeboten werden, denn eine vollständige Analyse der LXX- Überlieferung, welche die LXX als eigenständiges Zeugnis für die Wirkungsgeschichte der alttestamentlichen Texte im Bereich des hellenistischen Judentums versteht, würde eine eigene Untersuchung darstellen, die auch die Textgeschichte der LXX in den Blick nimmt.

weiter illustriert. Was damit gemeint ist, bleibt hier offen. In der LXX wird Jehu zweimal ausdrücklich aufgefordert, die Dynastie *,auszurotten'*. Was im MT zunächst Sache JHWHs ist, wird in der LXX die Angelegenheit Jehus. Darüber hinaus wird Jehu auch dahingehend entlastet, daß er nicht selbst für das Zertrampeln Isebels verantwortlich ist, sondern die Pferde das Subjekt des Satzes darstellen (II Reg 9,33).[3] Auch Ahab wird in der Überlieferung der LXX entlastet: Anders als in der Textüberlieferung des MT teilt er Isebel die Weigerung Nabots insofern richtig mit, als dieser das *,Erbe meiner Väter'* (κληρονομίαν πατέρων μου) nicht zu verkaufen bereit ist. Isebel kennt damit den Grund für die Weigerung Nabots.[4]

Im Kontext des *Neuen Testaments* begegnet eine explizite Bezugnahme auf Isebel nur an einer einzigen Stelle.[5] In der Offenbarung des Johannes (2,20) wird innerhalb eines Briefes an die Gemeinde in Thyatira der Name Isebel aller Wahrscheinlichkeit nach symbolisch gebraucht.[6] *„Aber ich werfe dir vor, daß du die Frau Isebel gewähren läßt, die behauptet, eine Prophetin zu sein und meine Knechte lehrt und sie verführt, Hurerei zu treiben und das Götzenopferfleisch zu essen"* In einer prophetischen Redeweise formuliert hier Johannes seinen Tadel an die Gemeinde in Thyatira.[7] Im Hintergrund scheint der Konflikt mit einer einflußreichen Frau in der Gemeinde zu stehen, die für einen Kompromiß mit der heidnischen Umwelt dergestalt votierte, daß man bei den Festessen der Handwerksgilden am Mahl des Götzenopferfleisches teilnehmen könne, um keine wirtschaftlichen Nachteile in Kauf nehmen zu müssen. Die Lehre dieser Isebel scheint in der Gemeinde anerkannt worden zu sein, jedenfalls vermißt Johannes Widerspruch. Wegen seiner rigorosen Ablehnung jeglichen Götzendienstes bezeichnet Johannes sie mit dem diskreditierenden Namen und die alttestamentliche Isebel erscheint als „Prototyp der gegenwärtigen Götzenverführung".[8]

VII.2 Isebel in der Rezeption der rabbinischen Schriften

Die rabbinischen Schriften sind aus der Bemühung erwachsen, die schriftliche Tora mit der sich wandelnden Lebenswirklichkeit der jüdischen Gemeinschaften in Einstimmung zu bringen.[9] Gewiß war es nicht das Ziel der

---

[3] Interessant ist in diesem Zusammenhang der Vers 9,32: Abweichend vom MT übersetzt LXX hier *„Er erhob sein Gesicht zur Tür und sah sie und sprach: ,Wer bist Du? Komm herunter zu mir'!"*. Es wäre zu überlegen, ob Isebel nach der LXX die Chance gehabt hätte, ihrem Sturz zu entgehen.

[4] Diese fällt besonders vor dem Hintergrund auf, daß die Septuaginta in dieser Erzählung ansonsten bemüht ist, Wiederholungen zu vermeiden.

[5] Einzelne Exegetinnen vermuten, daß die Darstellung der Herodias (Mk 6,14–29; Mt 14,1–12) von der Darstellung Isebels geprägt ist, vgl. dazu Stichele, Response, S. 196ff. Vgl. weiter McKay, Remnant, S. 54ff.

[6] Vgl. ODEBERG, Art. 'Ιεζάβελ, ThWNT III, S. 218.

[7] Vgl. dazu RITT, NEB.NT Bd. 21, S. 29f.

[8] Vgl. MÜLLER, ÖTBK Bd. 19, S. 118.

[9] Zur Diskussion, bis in welche Zeit hinein von ,rabbinischer' Literatur gesprochen werden kann, und zur Periodisierung vgl. Ta-Shma, Art. Rabbinical Literature, EJ 13, S. 1462ff. Da sich die vorliegende Arbeit nach der Nomenklatur der Datenbank „Judaic Archives" richtet, werden hier auch Midraschkompilationen, andere Haggadawerke und ethische Midraschim unter den Bereich der haggadischen Midraschim subsumiert und dieser Begriff wie auch der Begriff ,rabbinische' Literatur damit sehr weit gefaßt.

rabbinischen Auslegung, „[...] den ursprünglich *historischen* Sinn des biblischen Textes zu erklären. Aber jedenfalls war es nicht ihre Absicht, den Sinn des Textes zu ändern, denn sie wollten die Bibel als Ganze und als die Heilige Schrift der jüdischen Gemeinschaft verstehen und erklären. So bewahrten sie die Kontinuität mit der biblischen Tradition als solcher, unbeschadet dessen, daß ihre Auslegung ganz und gar in die Entwicklung des jüdischen Lebens und Denkens durch die Jahrhunderte einbezogen war."[10]

Wenn es auch innerhalb der rabbinischen Literatur und insbesondere im Midrasch möglich ist, daß auf biblische Ereignisse angespielt wird, so beschäftigen sich die rabbinischen Schriften in erster Linie mit dem biblischen Text in der Form von Zitaten, wie Jürgen EBACH sagt: „Im Zitat wird der fixierte Text wieder(ge)holt, im Kommentar wird er je neu reflektiert. Das somit konstituierte Verhältnis von *Tradition* und *Erneuerung* wird in der rabbinischen Exegese geradezu zum Prinzip. Das Zitat nennt dabei nicht nur die Belegstelle, sondern verbindet je neu die Frage nach dem, wie jetzt zu lesen, jetzt zu entscheiden, was jetzt zu tun sei, mit der transzendentalen, die Bedingungen der Möglichkeit des So-Lesens erinnernden und reformulierenden Basis. Die Notwendigkeit der Kommentierung liegt im Falle der Tora und der Bibel als ganzer nicht allein in der die Bedingungen der Rezeption verändernden Zeit, sondern ebenso darin, daß die kanonischen Texte selbst widersprüchlich sein können. Es ist gerade diese Widersprüchlichkeit, die zur Erneuerung nötigt und sie ermöglicht, wohingegen ein widerspruchsloses oder als solches gelesenes Buch dessen unkommentierte Re-Zitation nahelegen könnte. Gleichzeitig bleibt die Tora (und die ganze Bibel) ein für alle Mal gegeben. Es ist dieses Neben- und auch Gegeneinander von Fixierung und Offenheit, Kanon und Kommentar, Tradition und Erneuerung, die eine *Vielfalt ohne Beliebigkeit* ermöglicht."[11]

Das Ziel des folgenden Arbeitsschrittes kann nicht in einer abschließenden Darstellung des Isebelbildes der Rabbinen bestehen. Die Vielfältigkeit der Schriften und ihrer Traditionen, die unterschiedlichen soziokulturellen Hintergründe und Entstehungszusammenhänge der einzelnen Schriften, die verschiedenen Zusammenhänge der jeweiligen Diskussion, die differierende Anwendung von Regeln: all dem wäre mit einer Systematisierung nicht beizukommen.[12] Die hier vorgelegte Untersuchung verfolgt allerdings das Ziel, die Textbereiche in Talmudim und Midraschim, in denen die Gestalt der Ise-

---

[10] RENDTORFF, Exegese, S. 17 [Hervorhebung DP].

[11] EBACH, Zitat, S. 51f [Hervorhebung im Original].

[12] Erst recht kann aus den einzelnen Äußerungen keine theologische Aussage über Isebel abgeleitet werden. Vgl. auch Petuchowski (Art. Midrasch, S. 245), der zu dem Thema „Midrasch als Quelle der Theologie" davor warnt, aus einzelnen rabbinischen Aussagen eine Theologie des Judentums herleiten zu wollen. „Die Midrasch-Literatur enthält viel Material zur Theologie der alten Rabbinen, macht aber bei der üppigen Vielheit der zitierten Meinungen nicht den geringsten Versuch, festzustellen, was hier Einzelmeinung und was die Meinung der Mehrheit ist. Der ungeschulte Leser muß daher vorsichtig sein, nicht aufgrund eines einzelnen Zitats auf ‚die' Theologie der alten Rabbinen oder gar des gesamten Judentums zu schließen."

bel namentlich begegnet, darzustellen und zu untersuchen.[13] Die umfangreicheren Erwähnungen werden mit Übersetzung vorgestellt, auf kleinere Bemerkungen oder Mehrfachnennungen wird in Fußnoten hingewiesen.[14]

Die rabbinische Exegese ist eine primär synchrone Exegese. Sie folgt in der Diskussion dem überlieferten Text und arbeitet mit ihm. Brüche, Wiederholungen und Spannungen werden hier zu Ansatzpunkten der Interpretation, und ein Grundsatz der rabbinischen Diskussion besteht darin, daß alles, was im biblischen Text steht, seinen Sinn hat und verstanden und erklärt werden kann. Mit einer Fülle von Regeln,[15] die den historisch-kritisch geschulten Exegetinnen und Exegeten bisweilen seltsam anmuten, wird die Tora durch die Tora erklärt – diese Regel kann als die grundlegende innerhalb der rabbinischen Diskussion verstanden werden –, zugleich aber wird nach Erklärungen gesucht, die sich weit von dem in der Bibel Berichteten zu entfernen scheinen.

Die Mehrzahl der Auseinandersetzungen der rabbinischen Texte mit der Gestalt der Isebel begegnet innerhalb der haggadischen Midraschim und der Sammlung des Jalkut Schim^coni,[16] hingegen wird sie in den halachischen Midraschim nur ein einziges Mal behandelt. Einige bemerkenswerte Erwähnungen finden sich in den beiden Talmudim. In Mischna und Tosefta begegnet die Gestalt der Isebel nicht.[17]

---

[13] Die Untersuchung basiert auf der Konkordanz der Datenbank der „Judaic Archives", andere Konkordanzen wurden zur Kontrolle herangezogen.

[14] Die rabbinischen Quellen selbst werden hier auf der synchronen Ebene behandelt und nicht auf der diachronen. Eine diachrone Herangehensweise auch an die rabbinischen Texte wäre zwar denkbar, sprengt aber den Rahmen dieser alttestamentlichen Arbeit. Es ist m. E. auch höchst zweifelhaft, ob sich bei der oben dargelegten Verschiedenheit der Quellen und der doch recht schmalen Textbasis ein eventueller Wachstumsprozeß der Isebelüberlieferung *innerhalb* der rabbinischen Literatur aufzeigen ließe. Die Literaturgeschichte und die Datierung der rabbinischen Schriften sind äußerst umstritten (vgl. STEMBERGER, Einleitung, S. 56–58). Selbst wenn über die Datierung der Endredaktion Einigkeit herrscht, so stellen die Datierungen der aufgenommenen Traditionen doch wieder eine ganz eigene Schwierigkeit dar (zur Diskussion, inwieweit die Rabbinennamen als Datierungshilfe herangezogen werden können bzw. inwieweit mit Pseudepigraphie zu rechnen ist, vgl. STEMBERGER, a. a. O. S. 67f). Vor diesem Hintergrund ist es ebenfalls nicht möglich, traditionsgeschichtliche Zusammenhänge zwischen den einzelnen Texten, in denen die Gestalt der Isebel begegnet, aufzeigen zu wollen: Hier begäbe man sich zu weit in den Bereich der Hypothese.

[15] Zu nennen sind hier die sieben Regeln Hillels, die dreizehn Middot des R. Jischmael und die zweiunddreißig Middot, die nach Eliezer ben Jose ha-Gelili bezeichnet worden sind. Vgl. dazu STEMBERGER, Einleitung, S. 25–40 und MIELZINER, Introduction, S. 117–187.

[16] Zur Charakterisierung dieses Sammelwerkes und dem Verhältnis der hier genannten Midraschim zu den anderen siehe unten S. 358. Da der Jalkut eine Midraschkompilation aus vielen verschiedenen Midraschim darstellt, wird bei Doppelungen bei dem jeweiligen ‚Original'-Midrasch darauf verwiesen und nur die Texte, die allein im Jalkut begegnen, werden extra aufgeführt.

[17] Mit Blick auf die Abkürzungen wird hier einem weit verbreiteten Prinzip (vgl. auch STEMBERGER, Einleitung, S. 356) gefolgt: So wird die Mischna (M) nach Kapitel (römische Zahl) und Halakha (arabische) zitiert, der babylonische Talmud (bT) nach Blatt und Seite (a oder b). Der palästinische Talmud ist durch ein vorangestelltes p gekennzeichnet, dann folgen Kapitel und Halakha wie in der Mischna, dann Blatt und Spalte.

Zu Textgrundlagen und Übersetzung:

Bei der Beschäftigung mit den rabbinischen Quellen begegnet die Schwierigkeit, daß die in der wissenschaftlichen Exegese zur Selbstverständlichkeit gewordenen kritischen Ausgaben der Texte aus den verschiedensten Gründen (noch) nicht vorhanden sind. So gibt es etwa noch keine kritische Gesamtausgabe der Mischna und auch nur vergleichsweise wenige Traktate der beiden Talmudim, und nur wenige Midraschim sind bisher kritisch bearbeitet erschienen. Wenn eine kritische Ausgabe vorhanden ist, wird diese herangezogen. Wo das nicht der Fall ist – beim bT und einem Teil der zum Midrasch Rabba zusammengeschlossenen Schriften – wird mit der insbesondere in Israel und den Vereinigten Staaten verbreiteten Ausgabe nach dem Wilna-Druck aus der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts gearbeitet. Die Übersetzungen stammen – wenn nicht ausdrücklich anders angegeben – von der Verfasserin.

VII.2.1 Isebel im palästinischen und babylonischen Talmud[18]

Viermal begegnet Isebel innerhalb des babylonischen Talmuds, der „Nationalenzyklopädie des antiken Judentums“[19]. Drei dieser Stellen finden sich innerhalb der Ordnung Neziqin im Traktat Sanhedrin, in dem in erster Linie Modalitäten von Gerichtsprozessen und Bestrafungen behandelt werden. Darüber hinaus begegnen Überlegungen über den Anteil der Einzelnen an der kommenden Welt, wie auch zu dem widerspenstigen Lehrer und dem falschen Propheten.[20] Auch im Traktat Sanhedrin des palästinischen Talmuds findet sich eine – freilich etwas anders akzentuierte – Diskussion, in der Isebel erwähnt wird. Ebenfalls begegnet sie im pT in der Ordnung Zera^cim im Traktat Pea und in der Ordnung Qodaschim im Traktat Zebachim. Hier werden die Schlachtopfer behandelt. Über die Stellen hinaus, an denen Isebel namentlich genannt wird, ist sie indirekt im bT an weiteren Stellen in der Ordnung Neziqin im Traktat Sanhedrin und ebenso im Traktat Baba Metsia erwähnt.

Da die umfangreichste Auseinandersetzung mit der Gestalt der Isebel im bT im Traktat Sanhedrin zu finden ist, beginnt die Darstellung mit diesem Traktat und behandelt dann als Vergleichstext die Stellen innerhalb des pT Sanhedrin. Anschließend wird die Diskussion in bT Baba Metsia dargestellt und zum Schluß kurz auf die eher nebensächliche Erwähnung im pT Zebachim eingegangen.[21] Die Reihenfolge richtet sich damit nach der Bedeutung der rabbinischen Texte für die vorliegende Fragestellung.[22]

---

[18] Zum babylonischen Talmud vgl. Stemberger, Einleitung, S. 191–230 und die dort genannte Literatur. Vgl. insbesondere auch Neusner, Invitation; Mielziner, Introduction und Goldberg, Babylonian Talmud, S. 323–345. Einen Überblick über die Druckausgaben des babylonischen Talmuds bietet Stemberger, Einleitung, S. 212–214. Eine Übersicht über die Handschriften bietet Krupp, Manuscripts of the Babylonian Talmud, S. 346–366. Zum palästinischen Talmud vgl. Stemberger, Einleitung, S. 167–190 und die dort genannte Literatur.

[19] Krupp, Talmud, S. 75.

[20] Vgl. Stemberger, Einleitung, S. 119.

[21] Zu der Erwähnung der Isebel im Traktat Pea des pT siehe unten.

[22] Zur Schreibweise: Der Mischna-, bzw. Talmudtext erscheint in normaler Schreibweise, der zitierte Bibeltext wird zur Hervorhebung kursiv gedruckt. Der Verweis auf die entsprechende Bibel-

VII.2.1.1 Der Traktat Sanhedrin (39b) im babylonischen Talmud

In der Mischna[23] Sanh IV,5 wird über die Zeugen in einem Prozeß über Todesstrafsachen debattiert. Ihnen ist zu verdeutlichen, daß und wie sich solch ein Prozeß von einem über finanzielle Streitigkeiten unterscheidet: Das Blut des Hingerichteten wird an dem Zeugen haften, wenn er hier eine falsche Aussage macht. In diesem Zusammenhang werden Überlegungen angestellt, aus welchem Grund der Mensch erschaffen worden ist: in letzter Konsequenz, um die Größe Gottes zu verkündigen.

Die Mischna endet mit einem Bezug auf Prov 11,10: „Und vielleicht werdet ihr sagen: Was sollen wir schuldig erklärt werden für das Blut dieses (Menschen)? Es wurde bereits gesagt: *Wenn die Gottlosen umkommen, (ertönt) Jubel.*“[24] In der Gemara wird nun Prov 11,10 auf Ahab angewandt: „*Wenn die Gottlosen umkommen, (ertönt) Jubel,* als Ahab, der Sohn Omris umkam, ertönte Jubel.“ Einige Zeilen später kehrt die Gemara zu der Thematik von Ahabs Tod zurück und diskutiert die Umstände seines Todes und die Bedeutung der Huren.

> *Und die Huren* (הזונות) *badeten sich (I Reg 22,38)* usw. (DP: zu ergänzen ist also: *Und als sie den Wagen wuschen bei dem Teich Samarias, leckten die Hunde sein Blut (...) nach dem Wort JHWHs, das er geredet hatte).*[25] Rabbi Eliezer[26] sagte: um zwei Weissagungen (חזיונות) zu erhellen, eine von Micha und eine von Elia. Von Micha ist geschrieben: *Kehrst Du wahrlich zurück in Frieden, hat JHWH nicht mit mir gesprochen (I Reg 22,28).* Und von Elia ist geschrieben: *An der Stätte, wo die Hunde das Blut Nabots geleckt haben (I Reg 21,19).* Raba sagt: wirkliche Huren. Ahab war ein kalter Mann und es machte ihm Isebel zwei Hurenbilder in seinen Wagen, damit

stelle, in der üblichen Ausgabe am äußeren Rand zu finden, findet sich hier in Klammern. Da bei der Zitation eines Bibelverses oft die Fortsetzung oder der ganze Vers für die Diskussion in den Blick zu nehmen ist, erfolgt jeweils die Stellenangabe für den ganzen Vers und nicht für Teile desselben.

[23] Zur Mischna vgl. insbesondere GOLDBERG, Mishna, S. 211–251.

[24] Wegen der Verantwortlichkeit für das Blut des Hingerichteten könnte ein Zeuge versucht sein, lieber falsch auszusagen, als das Blut eines anderen Menschen auf sich zu laden. Daher wird aus Proverbia zitiert: Wenn jemand wirklich schuldig ist, unterliegt der Zeuge auch keiner Verantwortlichkeit.

[25] Im rabbinischen Text wird durch וגו' deutlich gemacht, daß der gesamte Vers in die Interpretation miteinzubeziehen ist. So bezieht sich die Auslegung des Rabbi Eliezer im weiteren Text ja gerade auf den Teil des Verses I Reg 22,38, der nicht zitiert wurde: „*Und als sie den Wagen wuschen bei dem Teich Samarias, leckten die Hunde sein Blut.*“ Darüber hinaus ist für die Auslegung zu beachten, daß auch immer das Umfeld einer Bibelstelle als bekannt vorausgesetzt wird und in die Interpretation miteinbezogen werden kann: so etwa die 7. Regel des Hillel „Dabar ha-lamed me-injano“ (vgl. auch STEMBERGER, Einleitung, S. 30).

[26] Die Schreibung der Namen erfolgt nach Stemberger. Zu den verschiedenen Rabbinen vergleiche STEMBERGER, Einleitung, S. 66–105 und zu den bekannteren Rabbinen auch Steinsaltz, Persönlichkeiten.

> er sie sähe und erwärmt würde. *Ein Mann aber spannte in seiner Unschuld*[27] (לתמו) *den Bogen und traf (I Reg 22,34).* Rabbi Eliezer sagte: Ohne Absicht zu zielen (לפי תומו).[28] Raba sagte: Um zwei Visionen zu erfüllen (לתמם),[29] eine von Micha und eine von Elia.[30]

Die Gemara bietet hier zwei verschiedene Möglichkeiten, um den Vers über die Huren, die sich im Blut des toten Ahab baden, zu interpretieren: Rabbi Eliezer tauscht den Buchstaben ה gegen den Buchstaben ח aus[31] und versteht das Wort הזונות (Huren) als חזיונות (Weissagungen), die „gewaschen" wurden, d.h. erhellt wurden. Die beiden Weissagungen – einerseits die des Micha aus dem 22. Kapitel, aus dem auch das Wort über die Huren entnommen ist, andererseits die Weissagung des Elia aus dem 21. Kapitel – werden gemeinsam durch diesen einen Vers in Erfüllung gebracht. Micha weissagte, daß Ahab nicht in Frieden zurückkehren würde, was üblicherweise bedeutet, daß er auf dem Schlachtfeld stirbt. Elia prophezeit den Tod oder das Schicksal, das den bereits Toten ereilen würde, an einem anderen Ort, dem Ort (מקום) nämlich, an dem Nabot zu Tode gekommen ist. Dieser Ort befindet sich außerhalb von Jesreel, auf jeden Fall gerade *nicht* auf dem hier anvisierten Schlachtfeld. Durch V.38 können nun beide Weissagungen erfüllt werden: Ahab stirbt auf dem Schlachtfeld, aber das Blut läuft in Samaria aus dem Wagen, so daß hier die Hunde das Blut lecken können. Der Versteil über die Huren wird zu einem Vers über Visionen umgedeutet und gibt die Leseanleitung für die Schwierigkeiten des Kapitels.

Der rabbinische Text setzt bei den Auffälligkeiten des biblischen Textes an: Es wird erklärt, wie das im Erzählduktus sehr unvermittelte Erscheinen der Huren zu verstehen ist. Während das Lecken der Hunde durch das vorangehende Kapitel 21 mit seinen Unheilsweissagungen gegen Ahab und Isebel (I Reg 21,19.23) vorbereitet ist, begegnen die Huren im biblischen Text ganz unvermittelt. Durch seine Interpretation schließt der rabbinische Text eine Leerstelle, indem er das Vorhandensein der Huren ‚erklärt': Es sind gar keine wirklichen Huren, sondern Visionen, die zu erhellen sind.

Eine andere Interpretation wird durch Raba gegeben: Die Huren sind Huren*bilder*, also Abbildungen, die Isebel in dem Wagen von Ahab hat anbringen lassen, um dessen Leidenschaften zu erregen. Daß sich die Huren in sei-

---

[27] Der Begriff beinhaltet hier, daß er nicht die Absicht gehabt habe, tatsächlich auf jemanden zu zielen. Vgl. auch II Chr 18,33.

[28] Vgl. dazu Talmud Bavli. The Schottenstein Edition, Sanhedrin 39b².

[29] Vgl. JASTROW, Dictionary, S. 1678. Das von Raba benutzte Verbum תמם im Pi. knüpft dabei an תום (Einfachheit, Rechtschaffenheit) an, und er interpretiert das eine als Ableitung des anderen.

[30] Vgl. dazu auch Jalkut Schimᶜoni zu I Regum Perek 22.

[31] Vgl. dazu Talmud Bavli. The Schottenstein Edition, Sanhedrin 39b², Anm. 19.

nem Blut badeten, hieße dann, daß diese Bilder mit dem Blut aus dem Wagen überspült wurden. Auch diese Erklärung setzt bei der Leerstelle und der Frage an, woher die so unvermittelt im Text begegnenden Huren stammen: Isebel hat die sexuell anregenden Bilder im Wagen ihres Mannes anbringen lassen, da er ein „kalter“[32] Mann gewesen sei.

Wenn hier Isebel und Huren in Verbindung gebracht werden, obwohl der biblische Text an dieser Stelle nicht auf sie verweist, dann ist zu vermuten, daß eine Verbindung zu der Erzählung über den Putsch des Jehu, genauer zu II Reg 9,22 gesehen wird, wo Isebel der „Hurereien (זנונים) und Zaubereien“ beschuldigt wird. Was dort in Jehus Ausspruch den Tod Isebels legitimiert, wird in dem rabbinischen Text zur Begründung und Illustration von Ahabs Tod herangezogen. Dabei wird eine Verbindung Isebels zur ‚Hurerei‘ mit einem konkreten Beispiel ausgemalt.

Der Vers in II Reg 9,22 stellt die einzige Stelle in der biblischen Isebelüberlieferung dar, in der Isebel mit der ‚Hurerei‘ in einen Zusammenhang gebracht wird. Die diachrone Exegese dieses Kapitels hat herausgestellt, daß es sich dabei um eine spätere Zufügung handelt, die in der Sprache der prophetischen Ehemetaphorik die Verehrung fremder Götter als Hurerei bezeichnet.[33] Zu einem noch späteren Zeitpunkt wurde nachdeuteronomistisch die Erzählung in I Reg 22,1–37 eingefügt und durch I Reg 22,38 eine Verbindung zu dem Drohwort über die Blut leckenden Hunden in I Reg 21,19 hergestellt. Vielleicht sollte auch durch die Erwähnung der Huren eine Beziehung zu dem schmählichen Tod Isebels in II Reg 9,30–37 hergestellt werden. Dann wäre eventuell bereits hier die metaphorische Redeweise in eine nicht-metaphorische überführt worden. In dieser Weise versteht es auch der Talmudtext und stellt explizit eine Verbindung zwischen Isebel und den in I Reg 22,38 genannten Huren her.

Durch die Zitation von I Reg 22,34 wird nochmals auf die obengenannte Diskussion zurückgegriffen. Es ist V.38, durch den die beiden Visionen zusammen erfüllt werden, es ist jedoch die in V.34 geschilderte Todesart, die dieses ermöglicht. Ahab wird durch einen Pfeil tödlich verwundet, bleibt aber noch auf dem Wagen stehen, so daß das Blut in den Wagen fließt.

Die Gemara bietet jetzt zwei verschiedene Interpretationen von לתמו – „in seiner Unschuld“. Während Rabbi Eliezer den Ausdruck hier als לפי תומו, also als „unschuldig“, d. h. ohne Absicht zu zielen, interpretiert, ist es jetzt Raba, der darauf hinweist, daß durch diesen Vers die beiden Visionen erfüllt (לתמם) werden. Rabbi Eliezer betont durch seine Interpretation den Literal-

[32] Laut Raschi ist hier gemeint, daß er nicht an ehelichen Beziehungen interessiert war. Vgl. Talmud Bavli. The Schottenstein Edition, Sanhedrin 39b[2], Anm. 23.

[33] Vgl. dazu oben Kap. V.1.2.4.

sinn des biblischen Textes. Laut Raba wird dagegen ohne menschliches Dazutun ein Ausgleich zwischen den beiden Prophezeiungen geschaffen.

Sowohl bei der synchronen Lesart als auch im Zusammenhang der Literarkritik ist die Bedeutsamkeit der Elemente „Weissagung und Erfüllung" für das Verständnis der Texte zutage getreten. Bei der Auseinandersetzung mit dem biblischen Text im babylonischen Talmud wird ebenfalls auf diese Elemente zurückgegriffen und das Thema „Weissagung" durch das Wortspiel mit den „Huren" dezidiert thematisiert.

In einem späteren Abschnitt der Gemara wird Isebel erneut erwähnt. Hier geht es um Obadja, den Hofmeister Ahabs, der aus I Reg 18 bekannt ist und dort mit dem Propheten Obadja des Dodekapropheton gleichgesetzt wird. Die Gemara stellt dabei die Frage, wie es sein kann, daß dieser Mann zum Propheten wurde.[34]

Sagte Rabbi Isaak: Durch welchen Verdienst[35] war Obadja die (Gabe der) Prophetie gegeben? Weil er hundert Propheten in der Höhle versteckte, wie gesagt ist: *Und als Isebel die Propheten des Herrn tötete, nahm Obadja hundert Propheten und versteckte sie fünfzig (je)*[36] *in einer Höhle (I Reg 18,4).*

Der Verdienst Obadjas besteht in der Rettung der von Isebel verfolgten Propheten: Er wird zum Propheten, weil er Propheten versteckt hat. Im Gegensatz zu anderen Auslegungen, in denen Isebel sinnbildlich für die Gefahr steht, in der sich ein Prophet befinden kann, wird an dieser Stelle nicht die böse Königin fokussiert, sondern sie bietet die Folie für die heldenhaften Taten des Obadja. Obadja wird damit gleichsam zum Gegenpol Isebels: Was ihr auch in den folgenden rabbinischen Texten auffallend oft vorgeworfen wird, nämlich die Verfolgung der Propheten, eröffnet dem Haushofmeister die Möglichkeit zu einer Rettungstat, die ihn selbst zum Propheten werden läßt.

Nach Überlegungen zu der Zahl fünfzig gelangt die Gemara zu der Frage, warum Obadja gerade gegen Edom geweissagt habe.

Die Vision Obadjas. So spricht Adonai JHWH über Edom usw. Warum weissagte gerade Obadja über Edom? Sagte Rabbi Isaak: Es sagte der Heilige, gelobt sei er: Es soll Obadja, der sich zwischen zwei Frevlern

---

[34] Die Herausgeber des Talmud Bavli der Schottenstein Edition (Sanhedrin 39b[3], Anm. 34) sehen hier nach Raschi die Frage aufgeworfen, warum ein Nicht-Israelit zum Propheten werden konnte. Meiner Meinung nach steht an dieser Stelle vielmehr die Frage im Vordergrund, warum ein Haushofmeister zum Propheten werden konnte. Die Frage der nicht-israelitischen Abstammung wird erst im weiteren Text thematisiert.

[35] Zum Begriff זכה vgl. auch HOLTZ, Kritik, S. 322–333.

[36] So nach der Wilna–Ausgabe. GOLDSCHMIDT setzt in seiner zweisprachigen Ausgabe ein zweites „fünfzig" in Klammern hinzu. (Talmud, S. 162). Vgl. dazu die Textkritik Kap. V.3.1.

aufhielt, ohne von ihren Taten gelernt zu haben, weissagen gegen Esau, den Frevler, der sich aufhielt zwischen zwei Gerechten und nicht von ihren Taten gelernt hat.[37]

Mit den beiden Frevlern sind Ahab und Isebel gemeint, mit den beiden Gerechten Isaak und Rebekka. Die beiden Paare werden hier einander gegenübergestellt, und auf diesem Hintergrund treten die Taten Obadjas besonders hervor. Hier bilden Ahab und Isebel gemeinsam den Hintergrund für die Taten des Obadja. Eine Gegenüberstellung von Ahab und Isebel mit einem anderen Erzelternpaar – Abraham und Sara als Typoi der „Gerechten" – findet sich im Midrasch Samuel.[38]

VII.2.1.2 Der Traktat Sanhedrin (102ab) im babylonischen Talmud

In der Mischna des 11. Abschnittes wird dargelegt, wer aus dem Volk Israel keinen Anteil an der zukünftigen Welt haben wird. Hier werden neben verschiedenen Typen wie dem, der sagt, daß die Auferstehung der Toten nicht in der Tora zu finden ist, dem, der leugnet, daß die Tora vom Himmel stammt, und dem „Gottesleugner" auch die drei Könige Jerobeam, Ahab und Manasse genannt.

Innerhalb verschiedener Sentenzen um den König Jerobeam (101b) wird über sein Aufeinandertreffen mit dem Propheten Ahija und die von ihm aufgestellten Stierbilder diskutiert: Dabei berührt die Diskussion auch Jehu von Israel und die Frage, warum der Vernichter der Dynastie Omri doch nicht von der Sünde Jerobeams ließ (102a). Abaje führt dieses auf Jehus Aussage in II Reg 10,18 zurück: *„Ahab hat dem Baal wenig gedient, Jehu wird ihm viel dienen"*. Diese Aussage deuten die Rabbinen als „Bund (Bündnis) geschlossen mit den Lippen" (ברית כרותה לשׂפתים), was bedeutet, daß eintritt, was einmal gesagt worden ist. Die Stierstandbilder in Dan und Bet-El und die Baalsverehrung werden im rabbinischen Text auf der gleichen Ebene des Götzendienstes angeordnet. Die Aussage des Usurpators fällt hier auf ihn selbst zurück. Somit wird erklärt, wie der große Revolutionär Jehu, der den Baalsdienst in Israel ausrottete, doch in der Sünde Jerobeams blieb.

Später wird dann über Ahab von Israel diskutiert (102b), zunächst über den ersten Teil seiner Einleitungsformel (I Reg 16,31a):

> *Es war noch das Geringste, daß er in den Sünden Jerobeams, des Sohnes Nebats, wandelte.* Rabbi Jochanan sagte: Die leichten (Sünden), die Ahab beging, (waren) wie die schweren (Sünden), die Jerobeam beging. Warum

[37] Eine weitere Erklärung dieser Gemara lautet, daß Obadja ein Konvertit aus dem Volk der Edomiter war.

[38] S. dazu unten S. 359.

> macht es die Schrift an Jerobeam fest? Weil er mit der Verdorbenheit begonnen hat.[39] *Auch ihre Altäre, wie die Steinhaufen auf den Furchen des Feldes sind sie (Hos 12,12).* Rabbi Jochanan sagte: Du findest keine Furche im Lande Israel, auf der Ahab keinen Götzen aufgestellt und ihn angebetet hätte. Woher (wissen wir), daß er nicht Anteil haben wird an der zukünftigen Welt? Es heißt: *Ich will von Ahab ausrotten, was an die Wand pißt, zurückgelassen und verlassen in Israel (I Reg 21,21)*: zurückgelassen auf dieser Welt, verlassen in der kommenden Welt.

Nachdem die Länge der Regierungszeit Ahabs begründet worden ist, werden Sünden und Fehler des Omridenkönigs thematisiert:

> Rabbi Nachman sagt: Das Urteil über Ahab hält sich die Waage (שקול), denn es wird gesagt: *Und JHWH sprach: wer will Ahab überreden, daß er hinaufzieht und in Ramot-Gilead fällt? Und dieser sagte so, und jener sagte so (I Reg 22,20).* Rabbi Joseph wandte ein: Er ist jemand, über den geschrieben steht: *Es gab niemanden wie Ahab, der sich verkauft hat, zu tun das Böse in den Augen JHWHs, weil Isebel, seine Frau, ihn verführt hat (I Reg 21,25).* Ferner haben wir gelernt,[40] daß sie jeden Tag Schekel aus Gold zum Götzendienst wog (שוקלת), und du sagst, das Urteil hält sich die Waage? – Aber Ahab war großzügig mit seinem Geld, und da er mit seinem Vermögen Schüler der Gelehrten unterstützte, wurde ihm die Hälfte[41] vergeben.[42] (...) *Und Ahab machte die Aschera und Ahab fuhr fort, JHWH, den Gott Israels, zu erzürnen, mehr als alle Könige vor ihm (I Reg 16,33).* Rabbi Jochanan sagte: Weil er auf die Türen Samarias geschrieben hat: Ahab verleugnet den Gott Israels. Deshalb hat er keinen Anteil an dem Gott Israels.

Nach Rabbi Nachman folgt die Ausgeglichenheit von Fehlern und guten Taten Ahabs aus dem nachfolgenden Bibelvers: Weil es eine Beratung über den Tod des Ahab gab, in der verschiedene Meinungen zutage traten, müssen Ahab sowohl Fehler als auch gute Taten zu eigen gewesen sein. Andernfalls wäre keine Beratung notwendig gewesen. Aus dem rätselhaften Vers I Reg 22,20 ziehen die Rabbinen Folgerungen für das gesamte Leben des Omridenherrschers.

Rabbi Joseph weist auf die summierende Bemerkung in I Reg 21,25 hin und somit auf die Verbindung zwischen Ahab und Isebel. Die Wurzel שקל,

---

[39] Vgl. dazu die unten dargestellte Diskussion im pT.

[40] Der Ausdruck weist hier auf eine Mischna oder Baraita hin, vgl. etwa MIELZINER, Introduction, S. 220.

[41] Gemeint ist die Hälfte seiner Sünden.

[42] Ähnlich auch im Jalkut Schimᶜoni zu I Könige Perek 16.

die Rabbi Nachman seiner Argumentation zugrunde legt, wird aufgegriffen und daran anknüpfend von Isebel berichtet, wie sie Gold für ihre Götzen abwog. Wenn dem so ist, dann kann sich im Leben des Ahab das Böse und das Gute nicht die Waage gehalten haben, nicht „gleichwiegend" gewesen sein. Eine weitere Begründung fehlt.

Interessant ist in diesem Zusammenhang, daß es die Taten Isebels sind, die bewirken, daß Ahab nicht „ausgeglichen" ist: Ihre Taten werden ihm zum Verhängnis. In diesem Sinne wird die Bemerkung aus I Reg 21,25 interpretiert und durch die Schilderung ihres Götzendienstes illustriert, was unter „Verführung" zu verstehen ist. Dieses wird durch die spätere Zitation von I Reg 16,33, wo von der Fertigstellung der Aschera gesprochen wird, weiter veranschaulicht. Die Auseinandersetzung mit Ahab beginnt dabei mit der ersten Hälfte des ersten Verses der Einleitungsformel in I Reg 16,31 und endet mit dem letzen Vers dieser Formel in I Reg 16,33. Ausgelassen werden die Verse 31b und 32: *„er nahm sogar Isebel, die Tochter Etbaals, des Königs der Sidoniter, zur Frau und ging hin und diente dem Baal und betete ihn an. Er errichtete dem Baal einen Altar in dem Baalstempel, den er in Samaria gebaut hatte."*[43] Statt dieser Verse wird in der weiteren Diskussion I Reg 21,25 zitiert.

In der synchronen Analyse war herausgestellt worden, daß in der biblischen Einleitungsformel kein unmittelbar kausaler Zusammenhang zwischen der Heirat mit Isebel und der Baalsverehrung in Israel hergestellt wird. Der Talmud läßt diese Verse aus, zitiert stattdessen I Reg 21,25 und illustriert im Anschluß den Götzendienst Isebels.

Stellt somit der rabbinische Text einerseits dezidiert Intertextualität her,[44] so wird andererseits die Verantwortung neu verteilt. In der biblischen Einleitungsformel zu Ahab vergrößert zunächst die Heirat mit der Phönizierin die Schuld des Omridenherrschers, in I Reg 21,25 wird dann Isebel als die aktive und damit stärker Verantwortliche gezeichnet, obwohl auch hier die explizite Beziehung Isebels zum Götzendienst erschlossen werden muß.[45] Wenn der Talmudtext nun die Sätze der Einführungsformel gerade nicht nennt, sondern allein Isebels Verantwortlichkeit benennt und illustriert, weist er ihrer Rolle ein stärkeres Gewicht zu.[46] Damit – wie auch mit dem Hinweis, daß Ahab Gelehrte unterstütze – wird Ahab entlastet, gleichzeitig Isebel stärker belastet.

[43] Zu Anfang war dargestellt worden, daß für die rabbinische Diskussion immer das Umfeld der zitierten Bibelverse als bekannt vorausgesetzt wird.

[44] Der rabbinische Text unterscheidet hier nicht zwischen der Verehrung von Baal oder Aschera oder der „Sünde Jerobeams". All diese Verfehlungen stehen für ihn auf derselben Stufe.

[45] Vgl. dazu Kap. II.3.3.

[46] Im Talmudtext wird die spätere Bibelstelle zur Leseanleitung für die frühere.

Mit Blick auf die *synchrone Analyse* des Textes fällt auf, daß es hier die stärker resümierenden Verse sind, an die die rabbinische Diskussion anknüpft: Die Verse I Reg 16,31.33; 21,21.25 bewegen sich teils auf der Ebene der erzählten Handlung (16,31b.33a), zum größten Teil handelt es sich um auktoriale Äußerungen (16,31a.33b; 21,21.25).[47] Auf die erzählenden Passagen des biblischen Textes, so etwa auf die Erzählung zu Nabots Weinberg in I Reg 21,1–16, in dessen Anschluß sich I Reg 21,21 und I Reg 21,25 befinden, wird dagegen nicht eingegangen. In der synchronen Exegese war aufgezeigt worden, welche Bedeutung für das Bild der Isebel gerade diese resümierenden Bemerkungen haben. Dieses zeigt sich jetzt auch in der Rezeption in diesem Traktat des babylonischen Talmuds.[48] Mit Blick auf die *diachrone Exegese* läßt sich feststellen, daß diese Verse als durchgehend späte redaktionelle Elemente eingeordnet worden sind.

VII.2.1.3 Der Traktat Sanhedrin im palästinischen Talmud

In pT Sanhedrin X,2,28b findet sich innerhalb der Überlegungen um den Anteil der drei Könige[49] (und der Privatleute) an der zukünftigen Welt noch eine etwas andere Akzentuierung als im bT: [50]

> „Drei Könige und vier Privatmänner usw. Aber begingen die (Könige) alle neue Übertretungen? Aber wie? Was tat Jerobeam? (Er hat keinen Anteil an der zukünftigen Welt), weil er zwei goldene Kälber machte (1. Kg 27,28–30): Aber machten die Israeliten nicht viele Kälber? Rabbi Shim'on-ben-Yohai lehrte: dreizehn Kälber machten die Israeliten, und eines (davon) war Allgemeingut (...) für alle die (zwölf Stämme). Und was ist der Grund? (Es steht über das goldene Kalb geschrieben:) *Und sie sprachen: Da sind deine Götter, Israel* (Ex 32,8). Siehe, (das meint:) für die zwölf Stämme. (Und es steht über das goldene Kalb geschrieben: *und sie sprachen:) das ist dein Gott (Neh 9,18). Siehe, (das meint)* e i n Allgemeingut (...) für alle die (zwölf Stämme). Aber wie? Was tat Ahab? Es steht geschrieben: *Und es war ihm leicht, in der Sünde Jerobeams, des Sohns von Nebat, zu gehen (1. Kg 16,31).* Aber waren nicht die leichten (Übertretungen) von Ahab wie die schweren (Übertretungen) von Jerobeam? Und warum wird (dann in der Mischna) Jerobeam zuerst aufge-

[47] S. dazu ausführlich die synchrone Analyse Kap. II.

[48] Auch findet sich mit I Reg 21,21 wieder eine Weissagung, die in der rabbinischen Diskussion aufgenommen wird.

[49] S. dazu oben zum Traktat Sanhedrin (102a) im bT.

[50] Die hier zitierte Übersetzung und die Einteilung der Gemara in Sinnabschnitte stammt aus WEWERS, Übersetzung des Talmud Yerushalmi, Bd. IV/4, Traktat Sanhedrin, S. 267.

zählt?[51] Weil er mit der Entartung zuerst anfing. Was tat Ahab? Er schmückte sich selbst an jedem Tag, stellte sich vor seinen Militärbefehlshaber (...) Hiel (1. Kg 16,31) und sagte zu ihm: wie gut bin ich diesen Tag? Und er sagte zu ihm: so und so (gut). Und er bestimmte seine Gottheiten (...) für den Götzendienst. Das ist es, was geschrieben steht: *Weil du dich verkauft hast, um Böses in den Augen des Herrn zu tun (1. Kg 21,20).*

Rabbi Lewi trug diese Schriftstelle sechs Monate zur Schande (von Ahab) vor: *Es gab keinen wie Ahab, der sich verkauft hat, um Böses in den Augen des Herrn zu tun* (1. Kg 21,25). Er (=Ahab) kam in der Nacht (im Traum) zu ihm (und) sagte zu ihm: was habe ich gegen dich gesündigt, und was habe ich gegen dich gefehlt? Du hast (in deinem Vortrag) den Anfang des Verses (berücksichtigt) und hast nicht das Ende des Verses (berücksichtigt): *Den seine Frau Isebel verführt hat.* (1. Kg 21,25). Da trug er sechs Monate zum Lob (von Ahab den Vers so) vor: *Es gab keinen wie Ahab, den seine Frau Isebel verführt hat.*"

Rabbi Levi legt hier die Betonung auf das Ende des Verses, um Ahab so zu entlasten. Dabei ist die Darstellung m. E. von einer gewissen Ironie geprägt. Im palästinischen Talmud wird die Frage der Schuldverteilung zwischen Ahab und Isebel explizit thematisiert. Auf das Rezitieren des nur halben Verses erscheint Ahab dem Gelehrten im Traum und fordert die Rezitation des gesamten Verses ein, so daß sich das Gewicht der Schuld von dem Omridenkönig auf Isebel verschiebt. Interessant ist auch hier, daß überhaupt nicht inhaltlich über die Schuldfrage diskutiert wird, obwohl es sich ja gerade bei der Novelle um Nabots Weinberg, in dessen Anschluß sich der von Rabbi Levi zitierte Vers findet, anbieten würde: Gerade dieses Kapitel des Königebuches thematisiert schließlich sowohl die Beziehung von König und Königin zueinander als auch die Frage der Schuld.[52]

VII.2.1.4 Der Traktat Baba Metsia im babylonischen Talmud

Auch in dem Traktat Baba Metsia 58b wird der Vers I Reg 21,25 ausgelegt. Hier wird in der Mischna VI,10 über Kränkungen beim Kauf und Verkauf diskutiert, die zu vermeiden sind. Nach Überlegungen, daß es nicht ratsam sei, seine Frau zu kränken, gelangt die Diskussion zu Ahab und Isebel:

Rab sagte: Man sei immer vorsichtig, seine Frau nicht zu kränken, denn da ihre Tränen nahe sind, ist auch die Ahndung ihrer Kränkung nahe [...]. Und es sagte Rab: Wer dem Rat seiner Frau folgt, fällt in die Gehenna,

---

[51] Auffälligerweise orientiert sich der pT hier nicht an der palästinischen, sondern an der babylonischen Rezension der Mischna.

[52] Vgl. Kap. V.2.3.

denn es ist geschrieben: *Es gab niemanden wie Ahab usw.* [DP: zu ergänzen ist also wieder: *der sich dazu hergegeben hat, das Böse in den Augen JHWHs zu tun, den seine Frau Isebel verführt hat.]* Es sprach Rab Papa zu Abaje: aber die Leute sagen: Wenn deine Frau klein ist, bücke dich und flüstere mit ihr.[53] Da ist keine Schwierigkeit: Das eine ist mit Blick auf Angelegenheiten der Welt (zu verstehen), das andere auf Angelegenheiten des Hauses. Eine andere Erklärung: das eine mit Blick auf Dinge des Himmels und das andere mit Blick auf die Dinge der Welt.

Wieder wird die Frage der „Verführung" durch die Ehefrau thematisiert. Derselbe Rab, der zunächst vor einer Kränkung der Ehefrau gewarnt hat, begründet später anhand des Bibelverses über Isebel, wie das Hören auf die Ehefrau es mit sich bringen kann, daß man der Gehenna verfällt. [54]

Rab Papa kontrastiert diesen Spruch über Isebel mit einem verbreiteten Sprichwort,[55] welches im Gegensatz gerade dazu anleitet, auf seine Frau zu hören. Die anonyme Gemara versucht nun, beide Ansichten miteinander in Beziehung zu setzen. Dabei wird in beiden Antworten der Geltungsraum der Ehefrau eingeschränkt: Einmal kann sie nur im privaten, nicht aber im öffentlichen Bereich raten, die andere Auslegung billigt ihr dagegen eine beratende Funktion im weltlichen, nicht aber im geistlichen Bereich zu.

Weil es laut talmudischer Darstellung Frauen wie Isebel gibt, deren Einfluß einen Mann in die Hölle führen kann, andererseits ein Mann seine Frau nicht kränken soll und es nach verbreiteter Ansicht auch in manchen Fällen ratsam sein kann, auf seine Frau zu hören,[56] stellt der Talmud Kompromißlösungen vor, die den Einfluß der Frau in verschiedener Weise begrenzen. Isebel steht in dieser Diskussion als Beispiel für den möglichen schädlichen Einfluß einer Frau schlechthin. Wozu sie ihren Mann verführt, wird nicht weiter thematisiert, es wird als bekannt vorausgesetzt.

VII.2.1.5 Die Traktate Chullin und Zebachim im babylonischen Talmud

Ein weiteres Mal begegnet Isebel im Traktat Chullin 4b. In diesem Traktat finden sich Bestimmungen über das ‚Schlachten' (d. i. Schächten). Innerhalb der Gemara zu einer Mischna, in der dargelegt wird, daß jede Schlachtung gültig ist, es sei denn ein Tauber, Blöder oder ein Minderjähriger habe sie

---

[53] Nach der zweisprachigen Ausgabe des babylonischen Talmuds von GOLDSCHMIDT, Traktat Nesiqin, S. 677, Anm. 486, bedeutet dieser Ausdruck, daß man nichts tun soll, ohne seine Frau zu fragen.

[54] „He is an almost perfect emblem of a benignly patronizing formation" (BOYARIN, Israel, S. 109).

[55] Vgl. BOYARIN, Israel, S. 109.

[56] So kennt die rabbinische Literatur zum einen das Motiv der gut ratenden Ehefrau, zum anderen auch konkrete Rabbinerfrauen, die ihren Männern mit Rat und Tat zur Seite standen, vgl. etwa die Frau von Rabbi Aqiba (bT Nedarin 50a), Bruria, die Frau von Rabbi Meir (vgl. bes. Midrasch Mischle 31,1 und bT Brachot 10a) und die Frau von Rabbi Eliezer (bT Baba Batra 59b).

vorgenommen, wird die Frage diskutiert, ob man von dem essen darf, was ein Götzendiener geschlachtet hat. Rabbi Anan bejaht diese Frage mit Blick auf II Chr 18,2, wo berichtet wird, daß Ahab für Joschafat und seine Leute eine größere Menge (לרב) von Rindern und Schafen schlachtete. Im weiteren Verlauf wird diskutiert, ob Joschafat tatsächlich von dem Geschlachteten aß und ob Joschafat tatsächlich selbst schlachtete. Dabei heißt es:

> Aber vielleicht hatte Obadja geschlachtet? *„Eine größere Menge"* (לרב) heißt es und Obadja hätte es nicht geschafft. Vielleicht haben die Siebentausend geschlachtet, von denen es heißt: *Aber ich will übriglassen*[57] *in Israel siebentausend: alle Knie, die sich Baal nicht gebeugt haben usw. (I Reg 19,18).* Sie haben sich versteckt vor Isebel.

Isebel begegnet hier nicht wie in vielen anderen rabbinischen Texten allein als Verfolgerin der JHWH-Propheten, sondern als Verfolgerin all derer, die in Israel keinen Götzendienst ausübten.

Über die hier behandelten Traktate hinaus begegnet Isebel noch im Traktat Zebachim (31a) im babylonischen Talmud. In M Zeb II,2 wird über die Folgen debattiert, wenn kleine Teile (in der Größe einer Olive) des Opfers außerhalb oder am folgenden Tag gegessen oder aufgeräuchert werden, und die Frage gestellt, wann und unter welchen Umständen solch eine Handlung von welcher Person erlaubt sein kann. In Zeb 31a heißt es:

> R. Jannaj sagte: Wenn man gesagt hat, daß Hunde es am folgenden Tag fressen, so ist es verwerflich, denn es heißt: *Isebel aber sollen die Hunde fressen auf dem Feld von Jesreel.*

Weiter wird in diesem Zusammenhang nicht über Isebel nachgedacht, an dieser Stelle scheint es sich um eine assoziative Stichwort-Anspielung zu handeln, weil sowohl das Fressen der Hunde als auch das Verzehren des Feuers (des weiteren wendet sich die Diskussion Hi 20,26 zu) mit אכל bezeichnet werden kann. Zu bemerken ist allerdings zum einen, daß es wieder eine Weissagung ist, die hier aufgegriffen wird. Darüber hinaus hatte die synchrone Analyse die Bedeutung der Wurzel אכל innerhalb der Erzählungen über die Dynastie Omri aufgezeigt. Vgl. dazu Kap. II.3.7.

---

[57] LXX mit Ausnahme von Lukian bietet hier die 2. Pers. sing.: Hier ist Elia derjenige, der handeln soll.

VII.2.2 Isebel in den Midraschim[58]

VII.2.2.1 Der halachische Midrasch Sifre Deuteronomium

Die einzige Erwähnung von Isebel innerhalb der halachischen Midraschim[59] findet sich in der Sifre Deuteronomium, einem exegetischen Midrasch zu Dtn 1,1–30; 3,23–29; 6,4–9; 11,10–26,15; 31,14; 32–34.[60] Die Datierung der verschiedenen Elemente dieses Midrasch ist umstritten, die Endredaktion kann mit STEMBERGER für das 3. Jh. angenommen werden. Die Pisqa 87 (FINKELSTEIN, S. 151)[61]stellt eine Auslegung zu Dtn 13,7 dar.

> *Wenn dich dein Bruder, der Sohn deiner Mutter, verführen will* (DP: Zu ergänzen ist: *oder dein Sohn oder die Frau an deinem Busen oder der Freund, der dir lieb ist wie dein Leben, mit folgenden Worten: Laß uns gehen und anderen Göttern dienen, die du nicht kennst, noch deine Väter.*). Es gibt keine Verführung außer Irrtum (טעות), wie gesagt wird: *den Isebel, seine Frau, verführt hat.*

Auch hier wird die Verführung Isebels thematisiert. Gemeint ist, daß der Begriff der ‚Verführung' ein falsches Verhalten impliziert, oder wie es im weiteren Text ausgeführt wird, ein absichtliches Verhalten indiziert.[62] Die Beziehung zwischen Isebel und dem Götzendienst scheint so präsent zu sein,

---

[58] Mit BOYARIN (Intertextuality, S. 134, Anm. 47), halte ich es für angemessen, mit der Bezeichnung „Midrasch" ausschließlich die rabbinischen Midraschim als nachbiblische Literatur, die den kanonischen Text voraussetzt, zu benennen. Mit dieser Einschränkung möchte ich keinesfalls abstreiten, daß nicht bereits innerbiblisch Ansätze zu einer „midraschischen" Exegese vorhanden sind oder für diese Voraussetzungen geschaffen wurden (vgl. dazu bereits SEELIGMANN, Voraussetzungen, S. 150–181). Der Begriff „Midrasch" droht aber in der derzeitigen Diskussion zu verwischen und gerät in die Gefahr einer gewissen Beliebigkeit, da mit seiner Verwendung ganz unterschiedliche Akzentsetzungen vorgenommen werden (zu diesen Akzentsetzungen vgl. auch BAIL, Schweigen, S. 87, Anm. 57). Vor diesem Hintergrund plädiere ich für die eben genannte Eindeutigkeit bei der Verwendung des Begriffes „Midrasch". An dieser Stelle sei aber bereits angemerkt, daß der rabbinische Midrasch nicht einzig und allein Auseinandersetzung mit biblischem Text darstellt, sondern innerhalb midraschischer Auslegung ebenso auf ein biblisches Ereignis angespielt werden kann (vgl. dazu auch LE DÉAUT, Definition, S. 406). Für die Gestalt der Isebel wird gerade auch die Anspielung auf ein Ereignis von besonderer Bedeutung sein. Zur Übersicht über verschiedene Definitionen und deren Problematik vgl. auch PORTON, Defining Midrash, S. 55–92 und CHILDS, Midrash, S. 47–59.

[59] Die Einteilung in die beiden verschiedenen Gruppen der Midraschim ist eine vom Inhalt der jeweiligen Midraschim bestimmte und erfolgt nach der Einteilung der Datenbank „Judaic Archives" der Bnei Brak. Zur Diskussion um die Einteilung in diese beiden Gruppen vgl. STEMBERGER, Einleitung, S. 237. Weitere Spezifizierungen werden bei der konkreten Behandlung der einzelnen Midraschim genannt.

[60] Vgl. dazu STEMBERGER, Einleitung, S. 267f. und HAMMER, Sifre, S. 1–21.

[61] Bei Stellenangaben wird in Klammern die Seitenzahl der kritischen Ausgabe eingefügt.

[62] Vgl. auch die Übersetzung von HAMMER, Sifre, S. 138.

daß keine weiteren Erläuterungen notwendig sind.[63] Da die Verführung ein falsches Verhalten Isebels darstellt, wird ihre Schuld betont.

Wenn die Gestalt der Isebel auch hier innerhalb eines halachischen Midrasch begegnet, so handelt es sich bei dieser Erwähnung nicht um Halacha im eigentlichen Sinn.[64] Grundsätzlich verwundert es jedoch nicht, daß Isebel in halachischen Zusammenhängen nicht begegnet. Die sie betreffenden biblischen Texte sind erzählende Texte und diese werden von den Rabbinen nur selten für die Halacha herangezogen: *„Man bedränge nicht die Worte der Haggada"*.

VII.2.2.2 Die haggadischen Midraschim

VII.2.2.2.1 Genesis Rabba

Genesis Rabba, auch Bereschit Rabba genannt, ist der wohl älteste Auslegungsmidrasch überhaupt. Er stammt mit großer Wahrscheinlichkeit aus der 1. Hälfte des 5. Jahrhunderts,[65] nimmt dabei jedoch ältere Traditionen auf. Redigiert wurde dieser Midrasch in Palästina. Dieser haggadische Midrasch diskutiert im Zusammenhang der Auslegung von Gen 26 – der Erzählung über die Gefährdung der Ahnfrau – innerhalb der Auslegung zu V.8[66] die Thematik des Geschlechtsverkehrs am Tage. Rabbi Jochanan hält diesen mit Verweis auf Est 2,14 für verwerflich. In diesem Zusammenhang wird in der Parascha 64,8 (THEODOR/ALBECK, S. 705) über Jeremias Vater Hilkija diskutiert, da Jeremia laut Jer 20,14 den *Tag* seiner Zeugung verflucht habe.

Verflucht sei der Tag, an dem ich geboren wurde – das ist der Geburtstag – *der Tag, an dem mich meine Mutter geboren hat* – das ist der Tag der Empfängnis.[67] Ist es möglich, daß Hilkija, ein gerechter Mann, diese Sache[68] getan hat? Ja, als Isebel die Propheten tötete, kam er und benutzte sein Bett am Tag und floh.[69]

Hilkija, Sproß einer Priesterfamilie (vgl. Jer 1,2), wird in der Überlieferung des Midrasch als Vater des Jeremia selbst zu einem Propheten. Der Midrasch arbeitet hier bewußt mit einem Anachronismus, denn es steht seinen Verfas-

---

[63] Auffallend ist allerdings, daß in dem Talmudtraktat Aboda Zara in beiden Talmudim Isebel an keiner einzigen Stelle erwähnt wird.

[64] Die Bezeichnung „Halachische Midraschim" ist eine Hilfsbezeichnung, denn auch diese enthalten viel haggadisches Material.

[65] Vgl. STEMBERGER, Einleitung, S. 275.

[66] *„Als er nun eine Zeit da war, sah Abimelech, der König der Philister, durchs Fenster und wurde gewahr, daß Isaak scherzte mit Rebekka, seiner Frau."*

[67] Hier zeigt sich ein ganz grundsätzliches Vorgehen der rabbinischen Diskussion: Wenn zweimal Gleiches oder Ähnliches ausgesagt wird, dann muß diese Wiederholung einen deutbaren Sinn haben.

[68] Gemeint ist der Geschlechtsverkehr am Tag.

[69] Vgl. auch Jalkut Schimᶜoni zu Genesis Perek 26.

sern klar vor Augen, daß Isebel viele Generationen vor Jeremia und dessen Vater gelebt hat. Durch die Schilderung des Lebens des Jeremia in dem nach ihm benannten biblischen Buch wird jedoch eindrücklich illustriert, wie gefährlich das Prophetenleben sein kann, und zur weiteren Illustration dieser Gefahr wird die Gestalt der Isebel herangezogen: Sie steht hier sinnbildlich für die Gefährdungen, die einen Propheten ereilen können. Vor diesem Hintergrund wird der Anachronismus in Kauf genommen und der Nachdrücklichkeit des Bildes untergeordnet. Damit kann gleichzeitig erklärt werden, warum Jeremia wie Ijob (vgl. Hi 3,1) den Tag von Geburt und Erzeugung verflucht.

Die *synchrone Analyse* hat herausgestellt, daß die wenigen Angaben über Isebel als Verfolgerin der Propheten auf der Ebene der auktorialen Äußerung (I Reg 18,4) bzw. der erzählten Rede zu verorten sind (I Reg 18,13). In der vorliegenden Stelle wird jedoch nicht der biblische Text zitiert, sondern auf das Ereignis der Prophetenverfolgung angespielt.

VII.2.2.2.2 Numeri Rabba

Das Motiv von Isebel als Verfolgerin der Propheten findet sich auch im Midrasch Numeri Rabba Parascha 19.[70] In der Auslegung zu Num 19,2, in einer Diskussion um Reinheit und Unreinheit auch mit Blick auf das Reden Gottes, gelangt der Midrasch über David recht unmittelbar zu dem Thema Verrat: Zu der Zeit Davids wußten die Israeliten laut dieser rabbinischen Überlieferung Reinheit und Unreinheit auf zweimal 49 Weisen voneinander zu unterscheiden. Der Psalm 12,8 („*Du, JHWH, sollst sie bewahren*") wird als Bitte Davids um die Erhaltung dieses Wissens gedeutet. Nach diesem Lob zogen die Israeliten in den Krieg, konnten aber nicht siegen, weil es Verräter gab. Nach einer Illustration von Verrat mit Hilfe verschiedener Psalmen wendet sich die Diskussion der Generation des Ahab zu, die frei von Verrätern gewesen sein soll.

> Aber die Generation von Ahab, sie waren alle Götzendiener, aber weil es unter ihnen keine Verräter gab, zogen sie in den Krieg[71] und siegten. Das ist, was Obadja zu Elia gesagt hat: *Ist es nicht gemeldet worden meinem Herrn, was ich getan habe, als Isebel die Propheten des Herrn tötete, und*

[70] Dieser Midrasch besteht aus zwei Teilen: Der erste Teil, die Paraschen 1–14, stellen eine haggadische Bearbeitung von Num 1–7 dar. Der zweite Teil, die Paraschen 15–23, ist ein homiletischer Midrasch zu Num 8–36. Während der erste Teil wohl im 12. Jh. entstanden sein dürfte (vgl. STEMBERGER, Einleitung, S. 306), besteht der zweite Teil in der Hauptsache aus dem Midrasch Tanchuma (vgl. STEMBERGER, Einleitung, S. 306), einem Midrasch zum gesamten Pentateuch, der üblicherweise in das 9. Jahrhundert datiert wird (zur Diskussion vgl. STEMBERGER, Einleitung, S. 301).

[71] Der Midrasch gibt hier keine genauere Angabe, um welchen Krieg es sich handeln soll.

ich versteckte sie[72] *und gab ihnen zu essen Brot und Wasser (I Reg 18,4.13)* Wenn Brot, warum Wasser?[73] Das bedeutet, daß es schwerer war, Wasser zu bringen als Brot. Und Elia rief auf dem Berg Karmel: *Ich bin allein übrig geblieben, ein Prophet des Herrn (I Reg 18,22).* Und das ganze Volk wußte es und erzählte es nicht dem König.[74]

Um herauszustellen, welche Macht Verräter haben können, wird hier die Generation des Ahab, also die auch unter den Rabbinen als schlimmer als alle anderen angesehene Generation, mit den Israeliten zur Zeit Davids verglichen. Die Generation von Ahab war siegreich, weil das Volk nicht aus Verrätern bestand: denn es verriet dem König nichts. Selbst die Götzendiener übten also keinen Verrat und waren in diesem Sinne der Generation des David überlegen. Als Beispiel wird einmal Obadja[75] genannt, von dessen Verschwiegenheit ja auch der biblische Text berichtet. Darüber hinaus wird die Verschwiegenheit des Volkes aus der Aussage Elias konstruiert. Dabei steht Isebel nicht als Person im Vordergrund, sondern die von ihr initiierte Prophetenverfolgung dient der Illustration.[76]

VII.2.2.2.3 Pesiqta Rabbati

In der vierten Pisqa der Pesiqta Rabbati, einer Predigtsammlung zu verschiedenen Schabbattagen und besonderen Festen, deren Redaktion üblicherweise in das 6. oder 7. Jahrhundert datiert wird,[77] begegnet Isebel in einer kurzen Sequenz. Auch hier geht es um die Verfolgung, diesmal aber mit Blick

---

[72] Der hier zitierte Text weicht durch das Suffix der 3. Pers. plur. von dem Text der BHS ab.

[73] Gemeint ist hier, wenn geschrieben ist, daß er ihnen Brot gab: warum muß extra erwähnt werden, daß er ihnen Wasser gab, da doch Wasser weniger teuer und leichter zu beschaffen ist als Brot. Im Textzusammenhang von I Reg 18 wird die biblische Aussage verständlicher, da der Vers innerhalb der Dürre-Komposition steht.

[74] Die gleiche Passage findet sich im palästinischen Talmud in dem Traktat Pea (Ackerecke) I,1,16a, 37–53. In diesem Traktat geht es um das Armenrecht, denn die Pea ist die Ecke des Ackers, die nach Lev 19,9f.; 23,22; Dtn 24,19ff. den Armen zu überlassen ist. Außerdem finden sich diese Verse in der vierten Pisqa der Pesiqta de Rab Kahana, einem Homilienmidrasch, der wahrscheinlich in das 5. Jh. zu datieren ist (vgl. STEMBERGER, Einleitung, S. 115). Auch im Midrasch Deuteronomium Rabba Parascha 5 in der Auslegung zu Dtn 17,14, dem Königsgesetz, werden die Überlegungen zu den Verrätern angeführt. Hier wird das Geschlecht des Saul als verräterisch gebrandmarkt. Ebenfalls findet sich die Passage in Tanchuma 5. Zum Verhältnis von Tanchuma bzw. Jelamdenu zu den anderen genannten Midraschim vgl. STEMBERGER, Einleitung, S. 298ff. Auf eine Diskussion, welcher Text als ältester zu gelten hat, wird aus den oben dargelegten Gründen verzichtet.

[75] Zu Obadja vgl. auch GINZBERG, Legends IV, S. 240f.: Die Witwe, die in den Elisageschichten erwähnt wird, ist laut rabbinischer Überlieferung die Witwe eben dieses Obadja. Zu dem Motiv, daß Isebel die Propheten des Herrn verfolgt, vgl. auch Aggadat Bereschit 59 (BUBER, S. 117ff). Der Midrasch stammt wahrscheinlich aus dem 10. Jh. und ist ebenfalls zu der Tanchuma-Gruppe zu rechnen.

[76] Eine weitere Zitation von I Reg 18,13 findet sich im Seder Olam Rabba Perek 21 in einer Auslegung zu Dtn 5,29.

[77] Vgl. dazu STEMBERGER, Einleitung, S. 297.

auf Elia. Die Pisqaot 2–9 behandeln Chanukka; in einer Auslegung zu I Reg 18,31 wird von Mose als erstem Propheten und Elia als letztem Propheten erzählt: Wie Mose stammt auch Elia aus dem Stamm Levi.[78] Mose und Elia werden in verschiedenen, aber einander gleichenden Abschnitten ihres Lebens wechselseitig gegenübergestellt: Beide sind Propheten, Männer Gottes, in den Himmel aufgefahren usw. In dieser Reihe wird dann auch die Königsgattin erwähnt.

> Mose wurde ernährt von einer Frau, von der Tochter des Jitro: *Ruft ihn, damit er mit uns ißt (Ex 2,20).* Elia wurde ernährt von der Frau aus Zarpat: *Bringe mir ein Stück Brot (I Reg 17,11).* Mose flieht vor dem Pharao und Elia flieht vor Isebel.[79]

Während bei den meisten Vergleichspunkten, wie auch bei dem hier zuerst aufgeführten Beispiel, die Gegenüberstellungen durch Bibelzitate erklärt und illustriert werden, fehlt solch eine Erklärung zu den beiden Gestalten interessanterweise mit Blick auf das Thema Flucht. Daß Mose vor dem Pharao flieht und Elia vor Isebel, muß offensichtlich nicht weiter erläutert werden.

VII.2.2.2.4 Pirqe de Rabbi Eliezer

In der Pirqe de Rabbi Eliezer[80] finden sich Überlegungen zu Isebel, die sich von dem bisher Dargestellten unterscheiden. Deshalb wird diese Schrift hier etwas ausführlicher vorgestellt. Wenn auch nach der oben genannten Einteilung den haggadischen Midraschim zuzurechnen, so handelt es sich bei diesem Werk aus dem 8. oder 9. Jahrhundert nicht um einen Midrasch im eigentlichen Sinne.[81] So sind auch hier verschiedene Quellen und unterschiedliches Material verarbeitet, trotzdem wird man hinter der Gesamtkomposition eine einzelne Schriftstellerpersönlichkeit vermuten können. Als Pseudepigraph wird die Schrift durch ihre Bezeichnung Eliezer ben Hyrkanos, einem bedeutsamen Tannaiten der zweiten Generation (um 90–130), zugeschrieben.[82] Dabei ist nicht gesichert, ob diese Zuschreibung von dem Ver-

[78] Die Herkunft Elias aus dem Stamm Levi thematisiert auch Exodus Rabba 33,4. In anderen Auslegungen beanspruchen auch die Stämme Gad (GenR 99,12) und Benjamin (GenR 71,12) die Ehre, daß Elia einer der ihren ist.

[79] Vgl. noch Jalkut Schimᶜoni zu I Regum Perek 17.

[80] Auch Baraita de Rabbi Eliezer, Arukh Raschi, Mischna de Rabbi Eliezer oder auch Haggada de Rabbi Eliezer genannt. Vgl. STEMBERGER, S. 321.

[81] STEMBERGER, Einleitung S. 322 ordnet diese Schrift der Gattung „rewritten Bible" zu.

[82] Keiner der Zeitgenossen dieses Tannaiten wird so oft in Talmud und Midrasch genannt wie er. Ben Hyrkanus wurde von dem Sanhedrin in Jabne gebannt, dieser Tatbestand führte innerhalb der rabbinischen Literatur zu ausgreifenden Diskussionen, vgl. STEINSALTZ, Persönlichkeiten, S. 51–60.

fasser beabsichtigt war oder die Benennung zustande kam, weil die ersten beiden Kapitel von dem Leben eben dieses Eliezer ben Hyrkanus erzählen.[83]

Das Werk ist aller Wahrscheinlichkeit nach nicht vollständig: Nach den ersten beiden Kapiteln über das Leben des Rabbi Eliezer sollte das Werk ursprünglich von der Schöpfung bis zum Tod des Mose reichen,[84] also den gesamten Pentateuch zum Thema haben. In der jetzigen Form endet das Werk mit einer Diskussion um Mirijam, die gegen Mose redet (Num 12). Das zentrale Anliegen des Textes ist die Beschreibung des zehnmaligen Herabsteigens Gottes zur Erde,[85] andere Teile beschäftigen sich mit rabbinischem Mystizismus. In der zweiten Hälfte des Buches werden die ersten Bitten der Amida verhandelt.

Die Gestalt der Isebel begegnet im 17. Kapitel (HIGGER, S. 120ff.)[86], in dem „loving services to mourners"[87] thematisiert werden: Nachdem zunächst von Mose und Aaron berichtet und Josephs Verhalten beim Tode seines Vaters als Grund für die siebentägige Trauerzeit verstanden wird,[88] wendet sich die Erzählung der Königstochter zu:

> Woher lernen wir (Gnade/Gefälligkeit)[89]gegenüber den Trauernden?
> Von Isebel (der Tochter des Etbaal).[90]
> Es war ihr Haus nahe an dem Marktplatz.[91]
> Und bei jedem Toten, der an dem Marktplatz vorbeiging,
> ging sie aus ihrem Haus heraus, klatschte in die Flächen ihrer Hände,
> klagte mit ihrem Mund und folgte zehn Schritte.[92]
> Und bei jedem Brautzug, der an dem Marktplatz vorbeiging,
> ging sie aus ihrem Haus und „klingelte"[93] mit den Flächen ihrer Hände,
> pries mit ihrem Mund und folgte zehn Schritte.

---

[83] In einigen Handschriften sind zudem die ersten beiden Kapitel nicht enthalten, vgl. STEMBERGER, Einleitung, S. 322.

[84] Vgl. STEMBERGER, Einleitung, S. 321.

[85] Tatsächlich wird jedoch nur ein achtfaches Herabsteigen Gottes zur Erde beschrieben.

[86] Text nach der Textausgabe von HIGGER, Pirke S. 120f. Dieser Text ist eine Kollation von drei Handschriften der Bibliotheca Casanatense. Wichtige Abweichungen der Handschriften voneinander werden in Anmerkungen dargestellt.

[87] Vgl. FRIEDLANDER, Pirke, S. 114ff.

[88] Bezug zu Gen 50,10.

[89] Nach Hs. a und g.

[90] Nach Hs. a.

[91] Diese Lokalisation ergibt sich für den haggadischen Erzähler aus II Reg 9,35. Vgl. FRIEDLANDER, Pirke, S. 116, Anm. 2: „or ‚street'. The basis of this Haggadah is to be sought in 2 Kings ix.35. The palace was near the city gate which is generally near the market-place or the ‚High Street'".

[92] Der letzte Satz fehlt in dem Manuskript von Abraham Epstein aus Wien, vgl. FRIEDLANDER, S. 116, Anm. 2.

[93] Hs. g. „trillerte".

Und über sie prophezeite Elia, seiner werde zum Guten erinnert: *Auf dem Besitzanteil von Jesreel*[94] *werden die Hunde das Fleisch Isebels fressen.*
Und über die Körperteile, die Gefälligkeit zeigten,
über sie herrschten die Hunde nicht,
wie gesagt ist: *und sie gingen, um sie zu begraben, und sie fanden nichts von ihr* (*als den Schädel und die Füße und die Handflächen*[95]).[96]

Die Erzählung thematisiert nicht den Tod Isebels an sich und denkt nicht über die Begründung der Bestrafung nach. Ansatzpunkt ist vielmehr die Leerstelle im Text von II Reg 9, warum es gerade die genannten Körperteile von Isebel sind, die von ihr erhalten blieben.[97] Für die Pirqe muß es einen (positiven) Grund haben, muß erklärbar sein, daß Kopf, Füße und Handflächen nicht gefressen wurden, und somit werden Isebel gute Handlungen zugeschrieben, die sie mit gerade diesen Körperteilen ausführte: Sie nahm Anteil an dem Schicksal anderer in Freud und Leid.

Mit dieser Interpretation werden die Ereignisse um Isebels Tod in einem anderen Licht gesehen. Während in II Reg 9 die übriggebliebenen Körperteile die Totalität der Bestrafung anzeigen, da nichts mehr von Isebel übrigbleibt, was begraben werden könnte, signalisieren dieselben Körperteile hier, daß die Bestrafung eben nicht vollständig ist und dieses einen Grund haben muß. Interessant ist an dieser Stelle, daß Isebel gerade nicht eindimensional gesehen wird: Der rabbinische Text schreibt ihr Taten der Barmherzigkeit zu.[98] Erneut sind hier die Elemente Weissagung und Erfüllung Ansatzpunkte für die rabbinische Interpretation.

VII.2.2.2.5 Tanna de-be Elijahu

Dieser ethische Midrasch ist in seiner Datierung höchst umstritten, mit STEMBERGER ist eine Datierung nach dem bT und vor dem 9. Jh. als wahrscheinlich anzusehen.[99] Laut Ket 106a hat der Prophet Elia Rabbi Anan, einen Schüler Rabs[100], die beiden Werke Seder Elijahu Rabba und Seder Elijahu Zutta gelehrt.[101] In verschiedenen Traktaten finden sich Stellen, die mit

---

[94] Hs. g: „im Tal".

[95] Hs. a.

[96] Im weiteren Verlauf des Kapitels wird das Thema „Gnade/Gefallen" unter anderen Gesichtspunkten weiter erörtert, und die Anfangsfrage „Woher lernen wir ..." mit Blick auf die Männer von Jabesch-Gilead erörtert.

[97] Im Vordergrund steht dabei die Unheilsweissagung von II Reg 9,36 und nicht die eigentliche Todesart durch die stampfenden Pferde.

[98] Ähnlich auch im Jalkut Schim'oni zu II Könige Perek 9.

[99] Vgl. STEMBERGER, Einleitung, S. 332.

[100] Zu den Rabbinen vgl. STEMBERGER, Einleitung, S. 66–104.

[101] Vgl. STEMBERGER, Einleitung, S. 332.

Tanna de-be Elijahu eingeleitet werden und dem vorliegenden Werk den Namen geben. Das Werk möchte zu einem guten und gesetzestreuen Lebenswandel ermahnen. Die in verschiedenen Arten unterschiedlich gestaltete Auslegung des Gesetzes bildet das zentrale Thema des Buches.

An verschiedenen Stellen begegnet der biblische Prophet Elia. Die neunte bzw. zehnte Parascha (FRIEDMANN, S. 49) beschäftigt sich mit Debora und Isebel, Omri und Ahab. Zunächst wird Debora gerühmt: Ihrem Mann, der des Lesens nicht kundig war, rät sie dazu, für die in Schiloh lernenden Männer Dochte herzustellen, damit, wenn diese gleichsam in seinem Lichte lernten, auch er einen Anteil an der zukünftigen Welt habe. Dafür wird sie gelobt, wie die Schrift sagt: *„Frau Weisheit hat ihr Haus gebaut" (Prov 14,1a).*

> Im Gegensatz dazu magst du sprechen: Isebel, die Tochter Etbaals, des Königs der Sidoniter, die Frau Ahabs, des Sohnes Omri, sagte vom ersten Jahr an, als sie kam, sagte sie: Lernt die Wege des Götzendienstes. Und es geschah durch sie, daß er selbst sich verkaufte an den Götzendienst, wie es gesagt ist: *„Es gab niemanden wie Ahab, der sich verkauft hat zu tun das Böse in den Augen JHWHs (*D. P. zu ergänzen*: den Isebel, seine Frau, verführt hat." (I Reg 21,25)).* Und aufgrund ihrer Taten und der Taten ihres Mannes gehen sie dieser Welt und der kommenden Welt verloren und ihre Söhne gehen mit ihnen zugrunde.
> Als Beispiel für einen König aus Fleisch und Blut, dem sein Knecht als Geschenk siebzig Krüge Öl brachte. Als er [DP: der König] von ihm so viele Worte hörte, warf er sie [DP: die Krüge] vor ihn.[102] Und wer veranlaßt, daß Ahab diese Welt und die kommende Welt verliert und seine Söhne mit ihm zugrunde gehen?
> Sie sagen: Isebel, seine Frau. Über sie, über ihresgleichen und über die, die ihr ähnlich sind und über die, die ihren Taten entsprechend handeln, sagt man: *„Frau Torheit reißt es mit eigenen Händen nieder (Prov 14,1b)".* Über diese sagt man: *„Eine Weile noch und der Gottlose ist nicht mehr, achtest du auf seine Stätte, so ist er dahin (Ps 37,10)." „Ich sah einen Gottlosen trotzig hoch sich recken wie die Zedern des Libanon. Wieder ging ich vorüber und siehe er war dahin (Ps 37,34f.)." „Der Gottlose lauert auf den Gerechten und trachtet darnach, ihn zu töten (Ps 32,37)".* Und nach ihm, was sagt er? *„Aber der Herr lacht seiner, denn er sieht, daß sein Tag kommt (Ps 37,13)".*[103]

Wie auch in den behandelten Talmudtexten des pT und bT zum Traktat Sanhedrin steht hier Isebel als Verführerin im Vordergrund, und zwar erneut als

---

[102] Ahab bringt Gaben vor Gott, aber aufgrund seines Götzendienstes sind diese nichts wert.

[103] Ähnlich auch im Jalkut Schimᶜoni zu Judices Perek 4.

Verführerin zum Götzendienst. Der Midrasch malt aus, wie Isebel unmittelbar nach ihrer Ankunft ihren schädlichen Einfluß geltend macht. In diesem Zusammenhang werden ihre Taten mit den Taten Deboras verglichen, und die Konsequenzen der Handlungen dieser beiden Frauen für ihre Ehemänner werden thematisiert. Isebel wird mit der Frau Torheit aus Prov 14,1 verglichen wie Debora mit der Frau Weisheit in eben diesem Vers. Debora sorgt dafür, daß ihr Mann Anteil an der kommenden Welt hat, Isebel verhindert durch ihren Götzendienst dieses sowohl für Ahab als auch für die Söhne. Der Text spielt dabei auf die siebzig Söhne Ahabs an, die er nach II Reg 10,1 in Samaria gehabt haben soll.[104] Mit den folgenden Psalmenzitaten wird Isebel dabei als eine Repräsentantin der Gottlosigkeit charakterisiert.[105] Auffallend ist in diesem Zusammenhang, daß das Urteil, das sich vor allem in den Psalmenzitaten manifestiert, nicht allein über Isebel gesprochen wird, sondern auch über diejenigen, die ihr ähnlich sind oder nach ihren Taten handeln. Der Midrasch warnt damit eindrücklich davor, so zu sein wie Isebel.

Ein weiteres Mal werden Isebel und Debora in der 11. bzw. 12. Parascha (FRIEDMANN, S. 59) einander gegenübergestellt, hier gemeinsam mit ihren Ehemännern. Während Debora und Barak für ihre Prophetie ihren Lohn von Gott im Himmel erhalten, werden Isebel und Ahab und ihre Nachkommen ausgeschlossen von dieser und der kommenden Welt.

VII.2.2.2.6 Midrasch Samuel

In bT Sanhedrin 39b werden Isebel und Rebekka einander gegenübergestellt, im Tanna de-be Elijahu Isebel und Debora miteinander kontrastiert. Eine Gegenüberstellung mit einer weiteren bekannten Frauengestalt, mit Sara, findet sich im Midrasch Samuel. Der Midrasch zu Samuel stellt eine Zusammenstellung von Einzelauslegungen zu den beiden Samuelbüchern dar.[106] Wahrscheinlich im 11. Jh. redigiert, enthält dieses Werk zum Teil erheblich älteres Material: rabbinische Midraschim, aber auch ansonsten unbekannte Stoffe. Als Entstehungsort ist Palästina anzunehmen, die genannten Amoräer wie auch die benutzten Quellen sind alle palästinischer Herkunft. In 32 Kapiteln werden die Samuelbücher ausgelegt, dabei liegt der Schwerpunkt auf der Auslegung des Ersten Samuelbuches.[107]

---

[104] Vgl. BRAUDE/KAPSTEIN, Tanna, S. 153, Anm. 3: „The jars of oil are „candles of the lord" so speak the spirit of man being the candle of the lord (Prov 20:27). Thus, unlike Lapidoth and Deborah who enhanced light, Ahab and Jezebel, by their actions, dishimed it."

[105] Eine weitere Erwähnung Isebels und Ahabs findet sich in Tanna de-be-Elijahu 12, in der eine Reihe von guten und schlechten Menschen aufgezählt werden.

[106] Vgl. dazu STEMBERGER, Einleitung, S. 347. Zu der problematischen Textüberlieferung vgl. ebd.

[107] 24 Kapitel entfallen auf diesen Teil.

Wie in anderen Midraschim auch, beginnen die Paraschot größtenteils mit Bibelzitaten, die zunächst weit entfernt zu sein scheinen, um von da aus zu der Auslegung der jeweiligen Stelle zu gelangen. So beginnt die Parascha 2,1 (BUBER, S. 47), in der die Vorkommnisse I Sam 1,10ff. thematisiert werden, mit dem Zitat von Ps 81,11 (*„Ich bin der Ewige, dein Gott, der dich aus dem Land Ägypten heraufgeführt hat. Tue weit auf deinen Mund, damit ich ihn fülle.“).* Dann wird I Sam 1,10 ausgelegt und der Inhalt des Gebetes der Hanna ausgeschmückt.

> Es sprach Hanna vor dem Heiligen, gelobt sei er: „Herr der Welten! Abraham tat deinen Willen, und Du hast ihm einen Sohn im hundertsten Jahr gegeben. Ahab verrichtete Götzendienst und zeugte siebzig Söhne.[...] Sara tat deinen Willen, und du hast ihr einen Sohn im neunzigsten Jahr gegeben. Isebel, Tochter eines Götzenpriesters, gebar siebzig Söhne, wie geschrieben ist: *Und Ahab hatte siebzig Söhne in Samaria (II Reg 10,1).* Wie er siebzig Söhne in Samaria hatte, so hatte er auch siebzig Söhne in Jesreel und jeder von ihnen hatte zwei Paläste, einen Sommerpalast und einen Winterpalast. Das ist es, was geschrieben steht: *Und ich werde das Winterhaus mit dem Sommerhaus schlagen (Amos 3,15).*

Abraham und Sara als Gerechte werden Ahab und Isebel als Frevlern gegenübergestellt. Während die Erzeltern erst im hohen Alter ein einziges Kind bekommen, ist der Omridenherrscher mit einhundertundvierzig Söhnen gesegnet. Da im biblischen Text keine Nebenfrauen von Ahab genannt werden, geht der Midrasch davon aus, daß alle in II Reg 10,1 genannten Söhne Ahabs auch Söhne Isebels gewesen sein müssen, obwohl lediglich Joram und Ahasja tatsächlich als Söhne Isebels bezeichnet werden.[108]

VII.2.2.2.7 Ester Rabba

Der Midrasch Esther[109] enthält zwei Kompositionen, die Paraschot 1–6 können in das 6., die Paraschot 7–10 in das 11. Jh. datiert werden.[110] In der Parascha 3,2 wird Esther 1,9a (*„Und auch Wasti, die Königin, machte ein Gastmahl für die Frauen“*) besprochen, und mit einer Peticha, die Jes 3,12 zum Ausgang nimmt (*„Kinder sind Gebieter meines Volkes, und Weiber beherrschen es“*), eröffnet Rabbi Jehuda im Namen des Rabbi Simon Überlegun-

---

[108] Im Jalkut Schimᶜoni zu I Samuel Perek 19 findet sich diese Passage in einer etwas anderen Form, so heißt es am Ende: „Sara hat deinen Willen getan und du hast ihr neunzigjährig einen Sohn geschenkt. Isebel, die Tochter eines Götzenpriesters, gebar siebzig Söhne. Und so wie *er* siebzig Söhne in Samaria hatte, hatte *sie* siebzig Söhne in Jesreel.“ [Hervorhebungen D. P.]

[109] Auch Haggadat Megilla oder Midrasch Ahasweros genannt.

[110] Vgl. STEMBERGER, Einleitung, S. 312.

gen zum Herrschen von Frauen. Unter die herrschenden Frauen wird auch Isebel gezählt.

> Vier Frauen haben Herrschaft in der Welt ausgeübt: Diese sind Isebel und Atalja aus Israel und Semiramis und Waschti aus den Völkern der Welt.

Hier wird ein Negativbild von herrschenden Frauen gemalt: Der Bezug auf Jes 3,12 macht deutlich, wie das Herrschen der Frauen nur verstanden werden kann.

VII.2.2.2.8 Jalkut Schimᶜoni

Bei diesem Sammelwerk handelt es sich um eine Midraschkompilation zum gesamten Alten Testament.[111] Mehr als 50 Midraschim sind hier eingeflossen, davon sind einige nur noch innerhalb dieses Werkes erhalten. Vorgenommen wurde diese Zusammensetzung von Schimᶜon ha-Darschan, wahrscheinlich im 13. Jh.[112]

Im Folgenden werden nur die Stellen behandelt, die bisher noch nicht in anderen Midraschim begegnet sind.

Jalkut Schimᶜoni zu Josua Perek 5

Im Zusammenhang der Beschneidung der Israeliten vor dem Übergang in das Heilige Land (Jos 5) wird erklärt, daß bis zu der Aufteilung in zwei Königreiche die Beschneidung in Israel durchgeführt wurde.

> Im Königreich Efraim gestattete man ihnen die Beschneidung nicht mehr. Und Elia, seiner werde zum Guten gedacht, stand auf und wurde äußerst zornig und beschwor den Himmel, daß er nicht herabfallen lassen sollte Tau und Regen. Und das hörte Isebel und sie strebte danach, ihn zu töten. Und Elia, seiner werde zum Guten gedacht, stand auf, betete vor dem Heiligen, gelobt sei er. Und der Heilige, gelobt sei er, sagte zu ihm: Elia, du bist besser als deine Väter. Jakob floh vor Esau, wie gesagt ist: *Steh auf und fliehe (Gen 27,3)*. Mose floh vor dem Pharao, wie gesagt ist: *Pharao hörte von dieser Sache und er suchte, Mose zu töten, und Mose floh vor dem Pharao (Ex 3,16)*.[113]

Dieser Midrasch füllt die biblische Leerstelle bezüglich des Grundes für Elias Ansage, daß weder Tau noch Regen fallen soll. Der Midrasch läßt Elia zornig werden über das Unterlassen der Beschneidung, ein Tatbestand, der ebenfalls im biblischen Text nicht begegnet, sondern eine spätere Vorstel-

---

[111] Vgl. STEMBERGER, Einleitung, S. 341ff.

[112] Vgl. STEMBERGER, Einleitung, S. 342.

[113] Jalkut Schimᶜoni, S. 695.

lung darstellt.[114] Mit der Einfügung dieser Geschehnisse können nun zwei Gegebenheiten besser erklärt werden: Einerseits wird das Handeln Elias begründet, andererseits werden Isebels Handlungen verständlicher: Im biblischen Text erscheinen nämlich sowohl die Verfolgung der JHWH-Propheten im Allgemeinen als auch die Verfolgung Elias im Besonderen ohne Begründung. Im Midrasch wird die Beschneidung zum Bindeglied zwischen Elia und Isebel.

Jalkut Schimᶜoni zu I. Samuel Perek 19

> Und Isebel, die Tochter eines Priesters fremder Götter, schickte und sagte zu Elia: *Wenn ich nicht morgen um diese Zeit mit deinem Leben verfahre wie mit dem Leben von einem von ihnen (I Reg 19,2bβ)*. Und sie öffnete ihm eine Tür, daß er floh.[115]

Wie im Midrasch Samuel wird auch hier Isebel als Tochter eines Priesters fremder Götter bezeichnet. Besonders auffällig ist in diesem Zusammenhang die Bemerkung des rabbinischen Textes zu I Reg 19: Isebel eröffnet Elia eine Möglichkeit zur Flucht. Die diachrone Analyse hat aufgezeigt, daß sich ganz unterschiedliche Akzentsetzungen mit Blick auf Isebel und das Recht finden: Während in der Geschichte um Nabots Weinberg in I Reg 21 das israelitische Recht umgangen und unterhöhlt wird, gibt Isebel Elia in I Reg 19 die Möglichkeit zur Flucht, indem sie ihm 24 Stunden „Gnadenfrist" gibt. Was im biblischen Text gerade nur implizit ausgedrückt wird, ist von dem rabbinischen Text hier explizit zur Sprache gebracht.

Jalkut Schimᶜoni zum Hohelied Perek 1

> Isebel war verunreinigt an den Baalspropheten und einen Propheten der Wahrheit, das ist Elia, bat sie zu töten.[116]

Im Zusammenhang einer Diskussion um wahre Prophetie werden Micha ben Jimla, Elia und Jeremia genannt. Wie in anderen rabbinischen Texten erscheint das Motiv hier jedoch in einen expliziten Zusammenhang mit den Baalspropheten gesetzt.

---

[114] Nach PRE 29 steht Elia als „Engel des Bundes" (vgl. Mal 1,3) in einem ganz besonderen Bezug zur Beschneidung. Bei der Zeremonie der Beschneidung gibt es einen extra für ihn bereiteten Sitz, vgl. auch Art. אליהו, EncTal Bd. II, S. 275.

[115] Jalkut Schimᶜoni, S. 726.

[116] Jalkut Schimᶜoni, S. 1066.

VII.2.3 Bilanz

Die Gestalt der Isebel ist innerhalb der rabbinischen Texte ein Thema der Haggada, nicht der Halacha.

Vor diesem Hintergrund ist es auffallend, daß auf die erzählenden Texte der Bibel, in denen die Königsgattin nicht nur kurz erwähnt wird, sondern ihr Tun breiter geschildert wird, in den rabbinischen Auslegungen so gut wie gar nicht Bezug genommen wird. Isebels Rolle in der Erzählung von Nabots Weinberg wird an keiner einzigen Stelle thematisiert, ihre Rolle in der Geschichte über den Putsch des Jehu (II Reg 9.10) wird nur in einer späten Auslegung, der Pirke de Rabbi Eliezer, beleuchtet.

Im Gegensatz dazu werden auffallend häufig die kurzen Sequenzen aus dem Elia-Zyklus in I Reg 17–19 behandelt, in denen Isebel als Verfolgerin der JHWH- Propheten im Asllgemeinen und Elias im Besonderen begegnet.[117] Im Unterschied zu den beiden oben genannten biblischen Texten steht Isebel in diesem Textzyklus nicht im Fokus der Aufmerksamkeit. Gleichzeitig sind diese Sequenzen – die in der diachronen Analyse als späte Textbestandteile erkannt worden sind – jedoch von entscheidender Bedeutung für die Gesamtaussagen der Erzählungen. Die Ermordung der JHWH-Propheten durch Isebel – im biblischen Text gleich zweimal erwähnt (I Reg 18,4.13) – steht am Beginn einer Reihe und „begründet“ die Ermordung der Baalspropheten durch Elia (I Reg 18,40) und Jehu (II Reg 10,18–27). Die Flucht Elias vor Isebel (I Reg 19,2) macht den Triumph Elias am Karmel zu einem vorläufigen Erfolg. Vor diesem Hintergrund ist die oben dargelegte Beobachtung dahin gehend zu relativieren, daß die kurzen Sequenzen für das Gesamtbild der biblischen Isebel ebenso entscheidend sind, wie die Erzählungen von Nabots Weinberg und dem Putsch des Jehu. Dennoch fällt die fehlende Rezeption der Erzählungen ins Auge.[118]

Das Bild von Isebel als Verfolgerin erscheint in der rabbinischen Überlieferung so nachdrücklich, daß sogar ein Anachronismus in Kauf genommen wird,[119] wenn illustriert werden soll, in welcher Gefahr sich ein Prophet be-

[117] Zu I Reg 18,4.13 vgl. bT Sanhedrin 39b, Genesis Rabba Parascha 64,8, Numeri Rabba 19,2 (und die dort angegebenen Parallelstellen), zu I Reg 19,1–3 vgl. Pesiqta Rabbati 4. In bT Chullin 4b begegnet Isebel darüber hinaus als Verfolgerin aller, die in Israel keinen Götzendienst ausübten.

[118] Daß gerade das Motiv von Isebel als Verfolgerin der Propheten so häufig begegnet, könnte sich auch auf die zweimalige Erwähnung der Verfolgung der JHWH-Propheten gründen. Formal ist der Hinweis auf die Prophetenverfolgung durch Isebel in I Reg 18,4.13 der Selbstvorstellung Obadjas untergeordnet. In diesem Sinn wird sie auch vornehmlich in den rabbinischen Texten rezipiert.

[119] Genesis Rabba 64,8.

finden kann.[120] Die Flucht Elias vor Isebel kann in diesem Zusammenhang mit der Flucht Moses vor dem Pharao verglichen werden.

Die synchrone Analyse hat die Bedeutung der auktorialen Äußerungen für das Verständnis der Texte aufgezeigt. Damit korrespondiert die Beobachtung, daß diese in der rabbinischen Diskussion verstärkt rezipiert werden.[121] So wird mehrmals auf I Reg 16,31.33[122] und 21,25 verwiesen.[123] Dabei findet eine stärkere Verlagerung der Verantwortung für den Götzendienst von Ahab auf Isebel statt: In der alttestamentlichen Einleitungsformel (I Reg 16,29–33) vergrößert zunächst die Hochzeit mit Isebel die Schuld Ahabs über das Maß seiner Vorgänger hinaus, dabei wird jedoch keine explizite Beziehung zwischen Isebel und der Fremdgötterverehrung hergestellt. Erst später wird Isebel als Verführende bezeichnet (I Reg 21,25), die ihren Mann zum Götzendienst verleitet.[124] Zwei verschiedene rabbinischen Auslegungen[125] bringen die auktorialen Äußerungen aus I Reg 16,29–33 und I Reg 21,25 nun so in einen Zusammenhang, daß Isebel als die hauptsächlich Verantwortliche für den Götzendienst erscheint. Damit wird Isebel stärker belastet und gleichzeitig das Bild von Isebel als Verführerin zum Götzendienst über den biblischen Rahmen hinaus ausgemalt. Entsprechende Handlungen wie das Abwiegen der Schekel[126] für den Götzendienst oder eine konkrete Aufforderung an Ahab verstärken diese Darstellung.[127]

In den rabbinischen Auslegungen erscheint Isebel in der Rolle als Ehefrau Ahabs nur unter dem Aspekt der Verführung zum Schlechten und als Beispiel dafür, daß man nicht auf seine Frau hören soll.[128] Ihre Rolle als loyale

[120] Allerdings ist zu beachten, daß in einer großen Anzahl von Stellen das Bild von Isebel als Verfolgerin zur Illustration Obadjas als des Retters herangezogen wird.

[121] Auch an das Schema von Weissagung und Erfüllung wird angeknüpft, vgl. bT Sanhedrin 39b. Sowohl in der synchronen als auch in der diachronen Exegese war die Bedeutsamkeit von „Weissagung und Erfüllung" hervorgetreten: Synchron betrachtet wird durch eine enge Verflechtung der Texte mit Hilfe dieser Elemente die Bedeutungsvielfalt der Texte vermehrt und das Leben der Isebel von ihrem schmachvollen Tod her gedeutet. In der diachronen Exegese war deutlich geworden, daß diese Topoi sich nicht alle auf der gleichen redaktionellen Ebene befinden, sondern in (zeitlich) verschiedenen Stadien der Überlieferung entstanden sind. Daß nun auch die rabbinische Überlieferung diese Elemente aufgreift, mag nicht weiter überraschen. „Weissagung und Erfüllung" sind Elemente der Intertextualität. Intertextuell ist aber auch das Vorgehen der Rabbinen, da jeder biblische Text mit jedem anderen biblischen Text in eine Beziehung gesetzt werden kann.

[122] Zur genauen Differenzierung von erzählter Handlung und auktorialer Äußerung in der Einleitungsformel siehe oben Kap. II.3.1.

[123] Vgl. bT Sanhedrin 102ab, pT Sanhedrin X,2,28b, bT Baba Metsia 58b, Sifre Deuteronomium Pisqa 87, Tanna de-be Elijahu Parascha 10.

[124] Auch hier wird eine Beziehung zum Götzendienst nicht explizit ausgesagt, kann aber implizit erschlossen werden.

[125] bT Sanhedrin 102b, Tanna de-be Elijahu Parascha 9/10.

[126] bT Sanhedrin 102a.

[127] Tanna de-be Eliahu Parascha 10.

[128] bT Baba Metsia 58b.

Ehefrau in der Erzählung von Nabots Weinberg wird gerade nicht beleuchtet. In ihrer Rolle als Mutter begegnet sie an keiner einzigen Stelle, als Verfolgerin der Propheten agiert sie wie im biblischen Text als unabhängige Herrscherin.

Isebel als Verfolgerin der wahren Propheten und als Verführerin zu fremden Göttern: Die beiden Schwerpunktsetzungen der rabbinischen Rezeption liegen im religiösen Bereich. Was hier in erster Linie rezipiert wird, entspricht den spät- und nachdeuteronomistischen Akzentsetzungen. Isebel trägt die Schuld für die Verfehlungen Ahabs sowohl bei den spät- und nachdeuteronomistischen Bearbeitern als auch in der rabbinischen Literatur.

Diese Beobachtung läßt sich jedoch nicht einfach dahingehend aufschlüsseln, daß die Rabbinen den alttestamentlichen Endtext aufnehmen, denn dieser Endtext besteht ja gerade auch aus den älteren Erzählungen. Darüber hinaus verfahren die Rabbinen ansonsten sehr atomistisch mit dem biblischen Text. Auch läßt sich diese Beobachtung nicht auf den einfachen Nenner bringen, daß das spät- und nachdeuteronomistische Isebelbild ein negatives Bild darstellt und die älteren Textbestandteile eine positivere Sicht der Isebel darlegen. Gerade die Geschichte von Nabots Weinberg in I Reg 21,1–20abα charakterisiert Isebel zwar nicht als die Allein-Schuldige, aber doch als durchaus negativ. Die Erzählung in II Reg 9.10 läßt zwar möglicherweise auch Respekt vor dem Auftreten Isebels erkennen, schildert aber vornehmlich ihr schmähliches Ende. Beiden Erzählungen ist jedoch auch eine gewisse Ambivalenz eigen und diese hat möglicherweise gerade dazu geführt, daß diese Texte gerade nicht rezipiert wurden.[129] Die späteren Texte sind in ihrem Urteil über Isebel eindeutiger und zeichnen außerdem das Bild einer Frau mit großen Handlungskompetenzen. Gleichzeitig führt die Rezeption jedoch die Geschicklichkeit vor Augen, mit der die späteren Redaktoren das Bild der Leserinnen und Leser lenken – die kurzen Bemerkungen erhalten hier mehr Gewicht als die ausgiebigeren Erzählungen.

Die Rabbinen schließen verschiedene Leerstellen des biblischen Textes. Einmal beantworten sie – wie bereits oben dargelegt – die Frage nach der Verantwortung Isebels für die Einführung des Baalsdienstes in Israel. Darüber hinaus versuchen sie, die Hintergründe für die Dürre zu erläutern[130], die plötzlich auftauchenden Huren in I Reg 22,38 zu erklären[131] und zu ergründen, warum die Handflächen Isebels übrig geblieben sind.[132] Dabei zeigen

---

[129] Siehe dazu oben Kap. V.1.3 und Kap. V.2.3.
[130] Vgl. den Jalkut Schimᶜoni zu Josua Perek 5.
[131] Vgl. bT Sanhedrin 39b.
[132] Vgl. die Pirke de Rabbi Eliezer.

sie Einfallsreichtum und Phantasie, machen aber gleichzeitig auch deutlich, wo Probleme des biblischen Textes liegen.

Grundsätzlich begegnet weder in den rabbinischen Texten[133] noch in der biblischen Überlieferung eine andere Frau, über die ein so eindeutiges Urteil gesprochen wird. So wird Isebel an verschiedenen Stellen gemeinsam mit Ahab als die Gegenfigur zu Frauen gesehen, die als „Gerechte“ gezeichnet werden: zu Sara[134], zu Rebekka[135] und zu Debora.[136]

[133] Vgl. dazu auch LASSNER, Queen, S. 28.
[134] Vgl. Midrasch Samuel 2,1.
[135] Vgl. bT Sanhedrin 39b.
[136] Vgl. Tanna de-be Eliahu 9/10 und 11/12.

Anhang: Abkürzungs- und Literaturverzeichnis

I. Abkürzungsverzeichnis

Die Abkürzungen richten sich nach $IATG^2$ (S. M. SCHWERTNER, Internationales Abkürzungsverzeichnis für Theologie und Grenzgebiete. Zeitschriften, Serien, Lexika, Quellenverzeichnisse mit bibliographischen Angaben, 2. überarbeitete und erweiterte Auflage, Berlin/New York 1994). Die Schreibweise und Abkürzungen der rabbinischen Schriften wie auch der Rabbinernamen folgen G. STEMBERGER (Einleitung in Talmud und Midrasch, München ^{8}1992). Die Schreibweise der biblischen Eigennamen orientiert sich bis auf die unten aufgeführten Abweichungen an den Loccumer Richtlinien (Ökumenisches Verzeichnis der biblischen Eigennamen nach den Loccumer Richtlinien, Stuttgart ^{2}1981).

Die Sekundärliteratur wird mit Kurztitel zitiert, der entweder das erste selbständige Substantiv oder die im Literaturverzeichnis angegebene Wortfolge und Kürzel umfaßt. Bei Lexikonartikeln ist zusätzlich die Bandzahl aufgeführt. Bei Kommentaren werden Reihe und Bandzahl angegeben.

In $IATG^2$ nicht erwähnte oder abweichende Abkürzungen werden folgendermaßen aufgeschlüsselt:

I.1 Abkürzungen zu Literaturangaben

DDD^2 Dictionary of Deities and Demons in the Bible (DDD), K. van der Toorn/B. Becking/P. W. van der Horst (Ed.), Leiden u. a. ^{2}1999.

Ges^{17} Gesenius, W.: Hebräisches und aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament. Bearb. von F. Buhl. Unv. Neudruck der 1915 ersch. 17. Aufl., Berlin u. a. 1962.

Ges^{18} Gesenius, W.: Hebräisches und aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament. Bearb. u. hg. v. R. Meyer/H. Donner, 18. Aufl., Lfg. 1.2, Berlin u. a. 1987–1995.

HBS Herders Biblische Studien, Freiburg i. Br. u. a. 1994 ff.

KTU^2 The Cuneiform Alphabetic Texts from Ugarit, Ras Ibn Hani and Other Places, 2. Edition, hg. v. M. Dietrich/O. Loretz/J. Sammartín, Abhandlungen zur Literatur Alt-Syrien-Palästinas und Mesopotamiens 8, Münster 1995.

I.2. Sonstige Abkürzungen

com.	genus communis
constr.	status constructus
DtrG	Deuteronomistisches Geschichtswerk
DtrP	Prophetischer deuteronomistischer Redaktor
DtrN	Nomistischer deuteronomistischer Redaktor
DtrH	Historischer deuteronomistischer Redaktor
fem.	genus femininum
Hif.	Hif'il
Hitp.	Hitpa'el
m.	genus masculinum
nachdtr.	nachdeuteronomistisch
Ni.	Nif'al
Pers.	Person
Pi.	Pi'el
Pilp.	Pilp'el
spätdtr.	spätdeuteronomistisch
StGB	Strafgesetzbuch
vordtr.	vordeuteronomistisch

I.3 Abweichungen von den Loccumer Richtlinien

Elia statt Elija
Elisa statt Elischa
Krit statt Kerit
Zarpat statt Sarepta

II. Literaturverzeichnis

II.1 Quellen und Übersetzungen

II.1.1 Kanonische und apokryphe Schriften

Biblia Hebraica, ed. R. Kittel, Stuttgart [16]1973.

Biblia Hebraica Stuttgartensia, ed. K. Ellinger et W. Rudolph, Stuttgart [5]1997.

Biblia Sacra iuxta Vulgatam Versionem, ed. R. Weber u. a., 2 Bde., Stuttgart [2]1975.

Buber, M./Rosenzweig, F.: Die Schrift, 4 Bde., Heidelberg [6]1986.

Sacra Biblia Polyglotta, ed. B. Walton, 6 Bde., London 1653–57 (Nachdr. Graz 1963–65).

Septuaginta. Id est Vetus Testamentum Graece iuxta LXX interpretes, ed. A. Rahlfs, Stuttgart 1979.

II.1.2 Rabbinische Schriften

a) Talmudische Literatur

Talmud Yerushalmi, Edition Krotoschin 1866 (Nachdruck Jerusalem 1969).

Übersetzung des Talmud Yerushalmi, hg. v. M. Hengel, J. Neusner, P. Schäfer, Bd. I/2: Pea/Ackerecke, übers. von G. A. Wewers, Tübingen 1986.

Bd. IV/4: Sanhedrin/Gerichtshof, übers. von G. A. Wewers, Tübingen 1981.

Talmud Bavli, Edition Romm, Wilna 1880–86 (Nachdruck Jerusalem o. J.).

Der babylonische Talmud. Neu übertragen von L. Goldschmidt, 12 Bde., Berlin 1930–36.

Der babylonische Talmud. Mit Einschluß der vollständigen Misnah, hg., übers. und mit kurzen Erklärungen versehen v. L. Goldschmidt, Bd. 1–9, Haag 1933–35.

Talmud Bavli. The Schottenstein Edition Vol. 1. Tractate Sanhedrin. Elucidated by A. Dicker (chap. 1–3), A. Z. Naiman (chap. 4–5) under the General Editorship of H. Goldwurm in Collaboration with a Team of Torah Scholars, New York 1993.

b) Midraschim, Sammelwerke und Midrasch genannte Kommentare

Sifre on Deuteronomy, ed. L. Finkelstein. Reprint of the Edition Berlin 1939, Corpus Tannaiticum 3,3,2, New York 1969.

Sifre Deuteronomium – der tannaitische Midrasch. Übers. u. erkl. von H. Bietenhard. Mit einem Beitrag von H. Ljungman, JudChr 8, Bern u. a. 1984.

Sifre. A Tannaitic Commentary on the Book of Deuteronomy, Translated from the Hebrew with Introduction and Notes by R. Hammer. YJS 24, New Haven u. a. 1986.

Midrash Rabba, ed. Romm, 2 Bde., Wilna 1878 (Nachdruck 1923).

Midrasch Bereshit Rabba. Critical Edition with Notes and Commentary by J. Theodor and Ch. Albeck. Vol. 1–3. Korrigierter Nachdr. d. Ausg. Berlin 1912–26, Jerusalem 1965.

Midrash Wayyikra Rabbah. A Critical Edition Based on Manuscripts and Genizah Fragments with Variants and Notes by M. Margulies. Vol. 1–5, Jerusalem 1953–60.

Midrash Rabbah. Translated under the Editorship of H. Freedmann and M. Simon. Vol. 1–10, London [3]1961.

Pirke Rabbi Eliezer ed. M. Higger, Horeb, New York 8 (1944), 82–89; 9 (1946/47), 94–166; 10 (1948), 185–294.

Pirke de Rabbi Eliezer (the Chapters of Rabbi Eliezer the Great). According to the Text of the Manuskript Belonging to A. Epstein of Vienna. Translated and Annotated with Introduction and Indices by G. Friedlander. London 1916, Reprint New York 1970.

Pesikta Rabbati. Midrasch für den Fest-Cyclus und die ausgezeichneten Sabbathe. Kritisch bearbeitet, commentiert von M. Friedmann, Wien 1880, Nachdruck Tel Aviv 1963.

Pesikta Rabbati. Discourses for Feasts, Fasts, and Special Sabbaths. Translated from the Hebrew by G. Braude, Vol. 1.2, YJS 18, New Haven u. a. 1968.

Pesiqta de Rav Kahana According to an Oxford Manuscript with Variants from all Known Manuscripts and Genizoth Fragments and Parallel Passages with Commentary and Introduction by B. Mandelbaum. Vol. 1.2, New York 1962.

Pesiqta de Rab Kahana. An Analytical Translation. Translated by Jacob Neusner. Vol. 1. Pisqaot 1–14, BJSt 122, Atlanta 1987.

Midrasch Samuel. Kritisch bearbeitet, kommentiert und mit einer Einleitung versehen von S. Buber, Krakau 1893.

Der Midrasch Samuel, zum ersten Mal nach der Buberschen Textausgabe ins Deutsche übersetzt von A. Wünsche, Aus Israels Lehrhallen, 5,1, Leipzig 1910.

Agadath Bereschit. Midraschische Auslegungen zum ersten Buch Mosis. Mit Erklärungen und einer Einleitung versehen von S. Buber, Krakau 1902.

Seder Eliahu rabba und Seder Eliahu zuta (Tanna d'be Eliahu), ed. M. Friedmann, Wien 1902.

Braude, W. G./Kapstein, I. J. (Ed.): Tanna Debe Eliyyahu. The Lore of the School of Elijah, Philadelphia 1981.

Midrasch Tanchuma. Ein aggadischer Commentar zum Pentateuch, hg. v. S. Buber, Bd. 1.2. Wilna 1885.

Jalqut Schim^{c}oni al ha-Tora le Rabbenu Schim^{c}oni ha-Darschan. Vorw. von B. Landau, Vol. 1.2, repr. Jerusalem 1960.

II.1.3 Sonstige Quellen

The Ancient Near East in Pictures Relating to the Old Testament, J. B. Pritchard (Ed.), Princeton/N. J. ^{2}1960. = ANEP^{2}.

Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament, J. B. Pritchard (Ed.), Princeton/N. J. ^{2}1955. = ANET^{2}.

Biblia Pauperum. Die Bilderhandschrift des Codex Palatinus Latinus 871 im Besitz der Biblioteca Apostolica Vaticana, hg. v. C. Wetzel/H. Drechsler, Stuttgart 1995.

Flavii Iosephi Opera edidit et apparatu critico instruxit B. Niese, 7 Bde., Berlin ^{2}1955.

Streck, M. P.: Das amurritische Onomastikon der altbabylonischen Zeit, Bd. 1, AOAT 271/1, Münster 2000.

Texte aus der Umwelt des Alten Testaments, hg. v. O. Kaiser, Bd. 1: Rechts- und Wirtschaftsurkunden. Historisch-chronologische Texte, Gütersloh 1982–1985. = TUAT.

II.2 Lexika und Hilfsmittel

Bauer, W./Aland, K. u. B: Griechisch-Deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der frühchristlichen Literatur, Berlin u. a. ^{6}1988.

Bible Works for Windows 2.3, ed. M. B. Bushell, 1996.

Biblisches Reallexikon, hg. v. K. Galling, HAT I,1, Tübingen ^{2}1977. = BRL^{2}.

Brockelmann, C: Hebräische Syntax, Neukirchen 1956.

Chasidah, Y.: Encyclopedia of Biblical Personalities, New York 1994.

Clines, D. J. A.: The Dictionary of Classical Hebrew. Vol. 1–5, Sheffield 1993–2001.

Olmo Lete, G. del/Sammartin, J.: Dictionary of the Ugarit Language in the Alphabetic Tradition, P. 1, HO, Abt. 1, Bd. 67,1, Leiden 2003.

Encyclopedia Talmudica. A Digest of Halachic Literature and Jewish Law from the Tannaitic Period to the Present Time, ed. S. J. Zevin, Vol. 1 ff., Jerusalem 1969 ff. = EncTal.

Even-Shoshan, A.: A New Concordance of the Bible, Jerusalem 1983.

Gesenius, W./Kautzsch, E.: Hebräische Grammatik, ^{28}1909, Nachdruck Hildesheim 1962.

Hebräisches und Aramäisches Wörterbuch zum Alten Testament von L. Koehler und W. Baumgartner, 3. Aufl., neu bearbeitet von W. Baumgartner (Bd. I–III) und J. J. Stamm (Bd. III–IV), Leiden 1967–1990. = HALAT.

Jastrow, M.: A Dictionary of the Targumim, the Talmud Babli and Yerushalmi, and the Midrashic Literature, Vol. 1.2, Nachdr. Tel Aviv 1972.

Joüon, P.: A Grammar of Biblical Hebrew. Translated and Revised by T. Muraoka, 2 Vols., Reprint of 1. ed., with corr., SubBi 14,1.2, Rom 1996.

Kreuzer, S. u. a. (Hg.): Proseminar I. Altes Testament. Ein Arbeitsbuch, Stuttgart u. a. 1999.

Levy, J.: Neuhebräisches und chaldäisches Wörterbuch über die Talmudim und Midraschim, 4 Bde., Leipzig 1876–89.

Liddell, H. G./Scott, R.: A Greek-English-Lexicon, Rev. and Augm. throughout by H. S. Jones. With a Suppl., Oxford 1968.

Meyer, R.: Hebräische Grammatik, unveränderter Nachdruck der vierbändigen Ausgabe der Sammlung Göschen, Berlin/New York 1992.

Petuchowski, J. J./Thoma, C.: Lexikon der jüdisch-christlichen Begegnung, Freiburg i. Br. u. a. 1989.

Quest. Electronic Concordance Application to the Hebrew Bible, ed. E. Talstra/C. Hardmeier/A. Groves, 1992.

Rehkopf, F.: Septuaginta-Vokabular, Göttingen 1989.

Soden, W. von (Hg.): Akkadisches Handwörterbuch, 3 Bde., Wiesbaden 1965–1981. = AHw.

Steck, O. H.: Exegese des Alten Testaments. Leitfaden der Methodik, Neukirchen-Vluyn [14]1999.

Stemberger, G.: Einleitung in Talmud und Midrasch, München [8]1992.

Subjekt Concordance to the Babylonian Talmud by L. Goldschmidt, ed. by R. Edelmann, Munksgaard u. a. 1959.

The Computerized Torah Library, Version 2.00, Jerusalem 1996.

Tov, E.: Textual Criticism of the Hebrew Bible, 2. Rev. ed Minneapolis 2001.

Waltke, B. K./O'Connor, M.: An Introduction to Biblical Hebrew Syntax, Winona Lake/ Ind. 1990.

Wehr, H.: Arabisches Wörterbuch für die Schriftsprache der Gegenwart, Wiesbaden [5]1985.

Würthwein, E.: Der Text des Alten Testaments. Eine Einführung in die Biblia Hebraica, Stuttgart [5]1988.

II.3 Sekundärliteratur

Abrams, J. Z.: The Woman of the Talmud. Northvale/N. J. u. a. 1995.

Ackerman, S.: The Queen Mother and the Cult in Ancient Israel, JBL 112 (1993), 385–401.

Ackroyd, P. R.: Goddesses, Women and Jezebel, in: A. Cameron/A. Kuhrt (Ed.): Images of Women in Antiquity, London u. a. 1983, 245–259.

Aharoni, Y.: Das Land der Bibel. Eine historische Geographie, Neukirchen-Vluyn 1984.

Ahlström, G. W.: Aspects of Syncretism in Israelite Religion, HSoed 5, Lund 1963.

— The History of Ancient Palestine from the Palaeolithic Period to Alexander's Conquest. With a Contribution by G. O. Rollefson, ed. by D. Edelman, JSOT.S 146, Sheffield 1993.

Albertz, R.: Persönliche Frömmigkeit und offizielle Religion. Religiöser Pluralismus in Israel und Babylon, CThM.BW 9, Stuttgart 1978.

— Die Intentionen und die Träger des Deuteronomistischen Geschichtswerks, in: R. Albertz u. a. (Hg.): Schöpfung und Befreiung. FS C. Westermann, Stuttgart 1989, 37–53.

— Art. Magie. II. Altes Testament, TRE 21 (1991), 691–695.

— Der Ort des Monotheismus in der israelitischen Religionsgeschichte, in: W. Dietrich/ M. A. Klopfenstein (Hg.): Ein Gott allein? JHWH-Verehrung und biblischer Monotheismus im Kontext der israelitischen und altorientalischen Religionsgeschichte, OBO 139, Freiburg/Schweiz u. a. 1994, 77–96.

— Religionsgeschichte Israels statt Theologie des Alten Testaments! Plädoyer für eine forschungsgeschichtliche Umorientierung, JBTh 10 (1995), 3–24.

— Religionsgeschichte Israels in alttestamentlicher Zeit,

Bd. 1: GAT 8,1, Göttingen [2]1996.

Bd. 2: GAT 8,2, Göttingen 1992.

— Wer waren die Deuteronomisten? Das historische Rätsel einer literarischen Hypothese, EvTh 57 (1997), 319–338.

— Die Exilszeit. 6. Jahrhundert v. Chr., Biblische Enzyklopädie Bd. 7, Stuttgart u. a. 2001.

Albright, W. F.: Yahweh and the Gods of Canaan. A Historical Analysis of Two Contrasting Faiths, JLCR 7, London 1968.

Alfrink, B.: L'expression שׁכב עם אבותיו, OTS 2 (1943), 106–118.

Alt, A.: Israels Gaue unter Salomo (1913), in: ders.: KS zur Geschichte des Volkes Israel II, München [3]1964, 76–89.

— Die Landnahme der Israeliten in Palästina (1925), in: ders.: KS zur Geschichte des Volkes Israel I, München [4]1968, 89–125.

— Art. Ahab, RGG[2] I (1927), 166–167.

— Das Institut in den Jahren 1929 und 1930, PJ 27 (1931), 5–50.

— Das Gottesurteil auf dem Karmel (1935), in: ders.: KS zur Geschichte des Volkes Israel II, München [3]1964, 135–149.

— Erwägungen über die Landnahme der Israeliten in Palästina (1939), in: ders.: KS zur Geschichte des Volkes Israel I, München [4]1968, 126–175.

— Das Königtum in den Reichen Israel und Juda (1951), in: ders.: KS zur Geschichte des Volkes Israel II, München [3]1964, 116–134.

— Der Stadtstaat Samaria: Berichte über die Verhandlungen der Sächsischen Akademie der Wissenschaften zu Leipzig. Phil.-hist. Klasse. Bd. 101, Heft 5, Berlin 1954.

Alter, R.: The Art of Biblical Narrative, London u. a. 1981.

Andersen, F. I.: The Socio-Juridical Background of the Naboth Incident, JBL 85 (1966), 46–57.

André, G.: Art. כשׁף, ThWAT IV (1984), 375–381.

Andreasen, N.-E.: The Role of the Queen Mother in Israelite Society, CBQ 45 (1983), 179–194.

Appler, D. A.: From Queen to Cuisine. Food Imagery in the Jezebel Narrative, Semeia 86 (1999), 55–71.

Assmann, J./Assmann, A.: Schrift und Gedächtnis, in: A. Assmann/J. Assmann/C. Hardmeier (Hg.): Schrift und Gedächtnis. Beiträge zur Archäologie der literarischen Kommunikation, München 1983, 265–284.

Assmann, J.: Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen, München 1992.

— Moses der Ägypter. Entzifferung einer Gedächtnisspur, Frankfurt a. M. 2000.

Athmann, P-J.: Die religionspolitischen Ziele der Jehu-Revolution, Zeitschrift für Theologie und Gemeinde 2, Neckarsteinach 1997, 59–82.

Auld, G.: The Deuteronomists between History and Theology, Congress Volume Oslo 1998, VT.S 80, Leiden u. a. 2000, 353–367.

Avigad, N.: The Seal of Jezebel, IEJ 14 (1964), 274–276.

— The Contribution of Hebrew Seals to an Understanding of Israelite Religion and Society, in: P. D. Miller u. a. (Ed.): Ancient Israelite Religion. FS F. M. Cross, Philadelphia 1987, 195–208.

Avigad, N./Sass, B.: Corpus of West Semitic Stamp Seals, Jerusalem 1997.

Avi-Yonah, M.: Mount Carmel and the God of Baalbek, IEJ 2 (1952), 118–124.

Axskjöld, C.-J.: Aram as the Enemy Friend. The Ideological Role of Aram in the Composition of Genesis – 2 Kings, CB.OT 45, Stockholm 1998.

Bail, U.: Gegen das Schweigen klagen. Eine intertextuelle Studie zu den Klagepsalmen Ps 6 und Ps 55 und der Erzählung von der Vergewaltigung Tamars, Gütersloh 1998.

Bal, M.: Narratology. Introduction in the Theory of Narrative, Toronto 1985.

— Lethal Love. Feminist Literary Readings of Biblical Love Stories, Bloomington 1987.

— Death and Dissymmetry. The Politics of Coherence in the Book of Judges, Chicago u. a. 1988.

Baltzer, K.: Naboths Weinberg (1. Kön 21). Der Konflikt zwischen israelitischem und kanaanäischem Bodenrecht, in: WuD 8 (1965), 73–88.

Bar-Efrat, S.: Some Observations on the Analysis of Structure in Biblical Narrative, VT 30 (1980), 154–173.

— Narrative Art in the Bible, JSOT.S 70 = BiLiSe 17, Sheffield 1989.

Barnett, R. D.: Ezekiel and Tyre, ErIs 9 (1969), 6–13.

— A Catalogue of the Nimrud Ivories with other Examples of Ancient Near Eastern Ivories in the British Museum, London [2]1975.

Barré, L. M.: The Rhetoric of Political Persuasion. The Narrative Artistry and Political Intentions of 2 Kings 9–11, CBQ.MS 20, Washington 1988.

Barton, J.: Reading the Old Testament. Method in Biblical Study, Philadelphia 1984.

Bauer, H.: Die Gottheiten von Ras-Schamra, ZAW 51 (1933), 81–101; Forts. u. Erg., ZAW 53 (1935), 54–59.

Baumann, A.: Naboths Fasttage und Josephus, in: FS K. H. Rengstorf, Theok. 2 (1970–72), Leiden 1973, 26–44.

Baumann, G.: Liebe und Gewalt. Die Ehe als Metapher für das Verhältnis JHWH – Israel in den Prophetenbüchern, SBS Bd. 185, Stuttgart 2000.

Baumann, U.: Hermann Melvilles Moby-Dick und das Alte Testament, in: F. Link (Hg.): Paradeigmata Bd. 1, Berlin 1989, S. 411–429.

Baumgartner, W.: Ein Kapitel vom hebräischen Erzählstil, in: H. Schmidt (Hg.): Ευχαριστηριον. Studien zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments. FS H. Gunkel. Bd. 1., FRLANT 36,1, Göttingen 1923, 145–157.

Beach, E. F.: The Samaria Ivories, Marzeah, and Biblical Text, BA 56 (1993), 94–104.

Beck, M.: Elia und die Monolatrie. Ein Beitrag zur religionsgeschichtlichen Rückfrage nach dem vorschriftprophetischen Jahwe-Glauben, BZAW 281, Berlin u. a. 1999.

Becking, B.: The Fall of Samaria. A Historical and Archaeological Study, Studies in the History of the Ancient Near East 2, Leiden 1992.

— Art. Shem שׁם, in: DDD² (1999), 763–764.

Begg, C.: Josephus' Account of the Early Divided Monarchy, BeThL 108, Leuven 1993.

— Josephus' Story of the Later Monarchy (AJ 9,1–10,185), BeThL 145, Leuven 2000.

Bellis, A. O.: Helpmates, Harlots, and Heroes. Women's Stories in the Hebrew Bible, Louisville, Ky. 1994.

Ben-Barak, Z.: The Status and Right of the Gᵉbira, in: A Feminist Companion to Samuel and Kings, ed. A. Brenner, A Feminist Companion to the Bible 5, Sheffield 1994, 170–185.

Benzinger, I.: Die Bücher der Könige, KHC 9, Freiburg i. Br. 1899.

— Hebräische Archäologie, Nachdr. der 3. Aufl. Leipzig 1927, Hildesheim 1974.

Bergmann, J./Lutzmann, H./Schmidt, W. H.: Art. דבר, ThWAT II (1977), 89–133.

Berlin, A.: Poetics and Interpretation of Biblical Narrative, BiLiSe 9, Sheffield ³1987.

Beutler, J.: Art. Zeuge, NBL III (2001), 1208–1209.

Beyerlin, W.: Herkunft und Geschichte der ältesten Sinaitraditionen, Tübingen 1961.

— (Hg.): Religionsgeschichtliches Textbuch zum Alten Testament, GAT 1, Göttingen 1975.

Bietenhard, S. K.: Armee und Heerführer in den Königsbüchern, RB 105 (1998), 492–519.

— Des Königs General. Die Heerführertraditionen in der vorstaatlichen und frühen staatlichen Zeit und die Joabgestalt in 2 Sam 2–20; 1 Kön 1–2, OBO 163, Freiburg/Schweiz u. a. 1998.

Biran, A./Naveh, J.: An Aramaic Stele Fragment from Tel Dan, IEJ 43 (1993), 81–98.

— The Tel Dan Inscription. A New Fragment, IEJ 45 (1995), 1–18.

Bird, P.: „To Play the Harlot": An Inquiry into an Old Testament Metaphor, in: P. L. Day (Ed.): Gender and Difference in Ancient Israel, Minneapolis 1989, 75–94.

Blenkinsopp, J.: Geschichte der Prophetie in Israel. Von den Anfängen bis zum hellenistischen Zeitalter, Stuttgart u. a. 1998.

Blum, E.: Die Komposition der Vätergeschichte, WMANT 57, Neukirchen-Vluyn 1984.

— Studien zur Komposition des Pentateuch, BZAW 189, Berlin u. a. 1990.

— Gibt es die Endgestalt des Pentateuch?, in: J. A. Emerton (Hg.): Congress Volume Leuven 1989, VT.S 43, Leiden 1991, 46–57.

— Ein Anfang der Geschichtsschreibung? Anmerkungen zur sog. Thronfolgegeschichte und zum Umgang mit Geschichte im Alten Israel, Trumah 5, Berlin 1996, 9–46.

— Der Prophet und das Verderben Israels: Eine ganzheitliche, historisch-kritische Lektüre von 1 Regum XVII–XIX, VT 47 (1997), 277–292.

— Die Nabotüberlieferungen und die Kompositionsgeschichte der Vorderen Propheten, in: R. G. Kratz/T. Krüger/K. Schmid (Hg.): Schriftauslegung in der Schrift. FS O. H. Steck, BZAW 300, Berlin u. a. 2000, 111–128.

— Die Lüge des Propheten. Eine Lesevorschlag zu einer befremdlichen Geschichte (IReg 13), in: ders. (Hg.): Mincha. FS R. Rendtorff, Neukirchen-Vluyn 2000, 27–46.

Bohlen, R.: Der Fall Nabot. Form, Hintergrund und Werdegang einer alttestamentlichen Erzählung (1 Kö 21), TThSt 35, Trier 1978.

— Alttestamentliche Kunstprosa als Zeitkritik, TThZ 87 (1978), 192–202.

Bonnet, C.: Melqart. Cultes et mythes de l'Héraclès Tyrien en Méditerranée, StPh 8, Leuven 1988.

Borowski, O.: Agriculture in Iron Age Israel, Winona Lake, Ind. 1987.

Botterweck,G.: Art. כלב, ThWAT IV (1984), 156–166.

Boyarin, D.: Intertextuality and the Reading of Midrash, Bloomington 1990.

— Carnal Israel. Reading Sex in Talmudic Culture, The New Historicism 25, Berkeley u. a. 1993.

Braulik, G: Die Theorien über das Deuteronomistische Geschichtswerk („DtrG"), in: E. Zenger u. a.: Einleitung in das Alte Testament, KStTh 1,1, Stuttgart u. a. [4]2001, 180–190.

Brayer, M. M.: The Jewish Woman in Rabbinic Literature. 1. A Psychosocial Perspective, Hoboken, N. J. 1986.

Brenner, A.: איזבל, in: Shnaton. An Annual for Biblical and Ancient Near Eastern Studies V/VI (1982), 27–39.

— The Israelite Woman. Social Role and Literary Type in Biblical Narrative, BiSe 2, Sheffield 1985.

— Introduction, in: dies. (Ed.): A Feminist Companion to Samuel and Kings, Sheffield 1994, 13–24.

— The Intercourse of Knowledge. On Gendering Desire and ‚Sexuality' in the Hebrew Bible, Biblical Interpretation Series 26, Leiden u. a. 1997.

Brodie, T. L.: The Accusing and Stoning of Naboth (1 Kgs 21:8–13) as One Component of the Stephen Text (Acts 6:9–14; 7:58a), CBQ 45 (1983), 417–432.

Bronner, L.: The Stories of Elijah and Elisha as Polemics against Baal Worship, POS 6, Leiden 1968.

Buber, M.: Zu einer neuen Verdeutschung der Schrift. Beilage zu: Die Schrift, verdeutscht von M. Buber gemeinsam mit F. Rosenzweig, Bd. 1, Heidelberg [11]1987.

Das Buch Gottes. Elf Zugänge zur Bibel. Ein Votum des Theologischen Ausschusses der Arnoldshainer Konferenz, Neukirchen-Vluyn 1992.

Camp, L.: Hiskija und Hiskijabild. Analyse und Interpretaion von 2 Kön 18–20, MThA 9, Altenberge 1990.

Campbell, A. F.: On Prophets and Kings: A late Ninth-Century Document (1 Samuel 1 – 2 Kings 10), CBQ.MS 17, Washington D. C. 1986.

Carlson, R. A.: Élie à l'Horeb, VT 19 (1969), 416–439.

Carroll, R.: Madonna of Silences. Clio and the Bible, in: L. L. Grabbe (Ed.): Can a ‚History of Israel' be Written?, JSOT.S 245, Sheffield 1997, 84–103.

Cazelles, H.: Art. חבר, ThWAT II (1977), 721–726.

Childs, B. S.: Midrash and the Old Testament, in: J. Reumann (Ed.): Understanding the Sacred Texts. FS M. S. Enslin, Valley Forge 1972, 45–59.

— On reading the Elijah Narratives, Interp. 34 (1980), 128–137.

Christensen, D. L.: Huldah and the Men of Anathoth. Women in Leadership in the Deuteronomistic History, SBL.SPS 120 (1984), 399–404.

Clauss, M.: Geschichte Israels. Von der Frühzeit bis zur Zerstörung Jerusalems (587 v. Chr.), München 1986.

Clines, D. J. A./Exum, J. C.: The New Literary Criticism, in: J. C. Exum/D. J. A. Clines (Ed.): The New Literary Criticism and the Hebrew Bible, JSOT.S 143, 1993, 11–25.

Cogan, M./Tadmor, H.: II Kings. A New Translation with Introduction and Commentary, AncB 11, New York 1988.

Coggins, R.: What does ‚Deuteronomistic' mean? In: J. Davies u. a. (Ed.): Words Remembered, Texts Renewed. FS J. F. A. Sawyer, JSOT.S 195, Sheffield 1995, 135–148.

Cohn, R. L.: The Literary Logic of 1 Kings 17–19, JBL 101 (1982), 333–350.

Comay, J.: Who's Who in the Old Testament together with the Apocrypha, London [3]1973.

Conrad, J.: Art. קשׁר, ThWAT VII (1993), 211–217.

Conroy, C.: Hiel between Ahab and Elija-Elisha: 1 Kgs 16,34 in its Immediate Literary Context, Bib. 77 (1996), 210–218.

Coogan, M. D.: Canaanite Origins and Lineage. Reflections on the Religion of Ancient Israel, in: P. D. Miller/P. D. Hanson/S. D. McBride (Ed.): Ancient Israelite Religion. FS F. M. Cross, Philadelphia 1987, 115–124.

Cross, F. M.: The Themes of the Book of Kings and the Structure of the Deuteronomistic History, in: ders.: Canaanite Myth and Hebrew Epic. Essays in the History of the Religion of Israel, Cambridge, MA 1973, 274–289.

Crowfoot, J. W./Crowfoot, G. M.: Early Ivories from Samaria. With a Note by E. L. Sukenik, Samaria-Sebaste 2, London 1938.

Crowfoot, J. W./Crowfoot, G. M./Kenyon, K.: The Objects from Samaria, Samaria-Sebaste 3, London 1957.

Crüsemann, F.: Religionsgeschichte oder Theologie? Elementare Überlegungen zu einer falschen Alternative, JBTh 10 (1995), 69–77.

— Elia – die Entdeckung der Einheit Gottes. Eine Lektüre der Erzählungen über Elia und seine Zeit (1 Kön 17–2 Kön 2), KT 154, Gütersloh 1997.

Davies, P. R.: In Search of ‚Ancient Israel', JSOT.S 148, Sheffield 1992.

— Whose History? Whose Israel? Whose Bible? Biblical Histories, Ancient and Modern, in: L. L. Grabbe (Ed.): Can a ‚History of Israel' be Written?, JSOT.S 245, Sheffield 1997,104–122.

Day, J.: Art. Baal (Deity), The Anchor Bible Dictionary 1, New York u. a. 1992, 545–549.

— Yahweh and the Gods and Goddesses of Canaan, in: W. Dietrich/M. A. Klopfenstein (Hg.): Ein Gott allein? JHWH-Verehrung und biblischer Monotheismus im Kontext der israelitischen und altorientalischen Religionsgeschichte, OBO 139, Freiburg/Schweiz u. a. 1994, 181–196.

Dearman, J. A.: Property Rights in the Eight-Century-Prophets. The Conflict and its Background, SBL.DS 106, 1988.

— Baal in Israel: The Contribution of Some Place Names and Personal Names to an Understanding of Early Israelite Religion, in: M. P. Graham (Ed.): History and Interpretation. FS J. H. Hayes, JSOT.S 173, Sheffield 1993, 173–191.

Demsky, B. I.: On Reading Ancient Inscriptions. The Monumental Aramaic Stele Fragment from Tel Dan, JANES 23 (1995), 29–35.

Dietrich, M./Loretz, O.: „Jahwe und seine Aschera". Anthropomorphes Kultbild in Mesopotamien, Ugarit und Israel. Das biblische Bilderverbot, UBL 9, Münster 1992.

Dietrich, W.: Prophetie und Geschichte. Eine redaktionsgeschichtliche Untersuchung zum deuteronomistischen Geschichtswerk, FRLANT 108, Göttingen 1972.

— Israel und Kanaan. Vom Ringen zweier Gesellschaftssysteme, SBS 94, Stuttgart 1979.

— Rezension zu Westermann, C.: Die Geschichtsbücher des Alten Testaments (1994), ThLZ 120 (1995), 332–334.

— dāwīd, dôd und bytdwd, ThZ 53 (1997), 17–32.

— Die frühe Königszeit in Israel. 10. Jahrhundert v. Chr. Biblische Enzyklopädie Bd. 3, Stuttgart u. a. 1997.

— Art. Deuteronomistisches Geschichtswerk, RGG[4] II (1999), 688–692.

— Prophetie im Deuteronomistischen Geschichtswerk, in: T. Römer (Ed.): The Future of the Deuteronomistic History, BEThL 147, Leuven 2000, 47–65. [zitiert: Prophetie im Deuteronomistischen Geschichtswerk].

— Jehus Kampf gegen den Baal von Samaria (2001), wieder abgedruckt in: ders.: Von David zu den Deuteronomisten. Studien zu den Geschichtsüberlieferungen des Alten Testaments, BWANT 156, Stuttgart 2002, 164–180.

Donner, H.: Art und Herkunft des Amtes der Königinmutter im Alten Testament, in: R. von Kienle (Hg.): FS J. Friedrich, Heidelberg 1959, 105–145.

— Adadnirari III. und die Vasallen des Westens, in: A. Kuschke/E. Kutsch (Hg.): Archäologie und Altes Testament. FS K. Galling, Tübingen 1970, 49–59.

— Die Verwerfung des Königs Saul, SbWGF 19,5, Wiesbaden 1983.

— Geschichte des Volkes Israel und seiner Nachbarn in Grundzügen.

Bd. 1: Von den Anfängen bis zur Staatenbildungszeit, GAT 4/1, Göttingen [3]2000.

Bd. 2: Von der Königszeit bis zu Alexander dem Großen, mit einem Ausblick auf die Geschichte des Judentums bis Bar Kochba, GAT 4/2, Göttingen [3]2001.

Donner, H./Röllig, W.: Kanaanäische und Aramäische Inschriften. = KAI.

Bd. I: (Texte), Wiesbaden [2]1966.

Bd. II: (Kommentar), Wiesbaden 1964.

Dothan, T./Gittin, S.: Art. Ekron, The Anchor Bible Dictionary 2, New York u. a. 1992, 415–422.

Ebach, J.: Art. Eigentum. I. Altes Testament, TRE 9 (1982), 404–407.

— Vergangene Zeit und Jetztzeit. Walter Benjamins Reflexionen als Anfragen an die biblische Exegese und Hermeneutik, EvTh 52 (1992), 288–309.

— Die Bibel beginnt mit „b“. Vielfalt ohne Beliebigkeit, in: ders.: Gott im Wort. Drei Studien zur biblischen Exegese und Hermeneutik, Neukirchen-Vluyn 1997, 85–114.

— Das Zitat als Kommunikationsform. Beobachtungen, Anmerkungen und Fragestellungen am Beispiel biblischen und rabbinischen Zitierens (1997), in: ders.: Gott im Wort. Drei Studien zur biblischen Exegese und Hermeneutik, Neukirchen-Vluyn 1997, 27–84.

Eco, U.: Lector in fabula. Die Mitarbeit der Interpretation in erzählenden Texten, München u. a. 1987.

— Die Grenzen der Interpretation, München u. a. 1992.

Edelman, D. V. (Ed.): The Fabric of History. Text, Artifact and Israel's Past, JSOT.S 127, Sheffield 1991.

— Doing History in Biblical Studies, in: dies. (Ed.): The Fabric of History. Text, Artifact and Israel's Past, JSOT.S 127, Sheffield 1991, 13–25.

Eisenbeis, W.: Die Wurzel שלם im Alten Testament, BZAW 113, Berlin 1969.

Eißfeldt, O.: Ba'alšamēm und Jahwe (1939), in: ders.: KS Bd. II, Tübingen 1963, 171–198.

— Einleitung in das Alte Testament, Tübingen [3]1964.
— „Bist Du Elia, so bin ich Isebel“ (1 Kön xix 2), in: Hebräische Wortforschung. FS W. Baumgartner, VT.S 16, Leiden 1967, 65–70.
— Nachträge zu „Adrammelek und Demarus“ und zu „Bist du Elia, so bin ich Isebel“ (I Kön XIX 2), BiOr 26 (1969), 182–184.
— Noch ein Nachtrag zu „Bist du Elia, so bin ich Isebel“ (I Kön XIX 2), BiOr 28 (1971), 127.
— Art. אדון, ThWAT I (1973), 62–78.
Emerton, J. A.: The House of Baal in 1 Kings XVI 32, VT 47 (1997), 293–300.
Engelken, K.: Frauen im Alten Israel. Eine begriffsgeschichtliche und sozialrechtliche Studie zur Stellung der Frau im Alten Testament, BWANT 130, Stuttgart u. a. 1990.
Erlandsson, S.: Art. זנה, ThWAT II (1977), 612–619.
Eslinger, L.: Inner-Biblical Exegesis and Inner-Biblical Allusion: the Question of Category, VT 42 (1992), 47–58.
— Into the hands of the living God, JSOT.S 84, Sheffield 1989
Ewald, H.: Geschichte des Volkes Israel bis Christus.
Bd. 1: Einleitung in die Geschichte des Volkes Israel, Göttingen [3]1866.
Bd. 3: Geschichte David's und der Königsherrschaft in Israel, Göttingen [3]1866.
Eynikel, E.: The Reform of King Josiah and the Composition of the Deuteronomistic History, OTS 33, Leiden u. a. 1996.
Fauth, W.: Aphrodite Parakyptusa. Untersuchungen zum Erscheinungsbild der vorderasiatischen Dea Prospiciens. Akademie der Wissenschaften und der Literatur, Abhandlungen der geistes- und sozialwiss. Kl., Jg. 1966, Mainz/Wiesbaden 1967, 329–438.
Feldman, L. H.: Josephus' Portrait of Ahab, EThL 68 (1992), 368–384.
— Josephus' Portrait of Elijah, SJOT 8 (1994), 61–86.
Fensham, F. C.: A Few Observations on the Polarisation Between Yahweh and Baal in I Kings 17–19, ZAW 92 (1980), 227–236.
Fewell, D. N./Gunn, D.: Narrative in the Hebrew Bible, Oxford 1993.
Fischbach, S. M.: Totenerweckungen. Zur Geschichte einer Gattung, fzb 69, Würzburg 1992.
Fischer, I.: Gottesstreiterinnen. Biblische Erzählungen über die Anfänge Israels, Stuttgart 1995.
Fish, S.: Literatur im Leser. Affektive Stilistik (1970), in: R. Warning (Hg.): Rezeptionsästhetik. Theorie und Praxis, München [2]1979, 196–227.
Fishbane, M.: Biblical Interpretation in Ancient Israel, Oxford 1985.
Fohrer, G.: Elia, AThANT 53, Zürich [2]1968.
— Art. Ahab, TRE 2 (1978), 123–125.
— Einleitung in das Alte Testament, Heidelberg [12]1979.
— Erzähler und Propheten im Alten Testament. Geschichte der israelitischen und frühjüdischen Literatur, Heidelberg 1988.
Fowler, J. D.: Theophoric Personal Names in Ancient Hebrew. A Comparative Study, JSOT.S 49, Sheffield 1988.
Franke, J.: Isebel, die gestürzte Göttin, in: M. Pitzen/M. Monheim/J. Franke: Isebel – die Gegenspielerin des Propheten Elia, Bonn 1998, 27–31.

Frevel, C.: Aschera und der Ausschließlichkeitsanspruch YHWHs. Beiträge zu literarischen, religionsgeschichtlichen und ikonographischen Aspekten der Ascheradiskussion, 2 Bde., BBB 94/1.2, Weinheim 1995.

Frick, F. S.: The Rechabites Reconsidered, JBL 90 (1971), 279–287.

Fricke, K. D.: Das zweite Buch von den Königen, BAT 12/2, Stuttgart 1972.

Fritz, V.: Die Stadt im alten Israel, München 1990.

— Die Entstehung Israels im 12. und 11. Jahrhundert v. Chr., Biblische Enzyklopädie Bd. 2, Stuttgart u. a. 1996.

— Das erste Buch der Könige, ZBK.AT 10,1, Zürich 1996.

— Das zweite Buch der Könige, ZBK.AT 10,2, Zürich 1998.

Funk, C.: Elia und die Frauen. Eine feministisch-theologische Betrachtung, in: K. Grünwaldt/H. Schroeter (Hg.): Was suchst Du hier Elia? Ein hermeneutisches Arbeitsbuch, Hermeneutica 4, Rheinbach-Merzbach 1995, 243–252.

Gaines, J. H.: Music in the Old Bones. Jezebel Through the Ages, Carbondale u. a. 1999.

— How bad was Jezebel?, BiRe 16 (2000), 13–23.

Galil, G.: The Chronology of the Kings of Israel and Judah, Studies in the History and Culture of the Ancient Near East 9, Leiden u. a. 1996.

Galling, K.: Beschriftete Bildsiegel des ersten Jahrtausends v. Chr. vornehmlich aus Syrien und Palästina. Ein Beitrag zur Geschichte der phönikischen Kunst, ZDPV 64 (1941), 121–202.

— Der Gott Karmel und die Ächtung der fremden Götter, in: Geschichte und Altes Testament. FS A. Alt, BHTh 16, Tübingen 1953, 105–125.

— Miscellanea Archaeologica (Steinerne Rahmenfenster – Das Löwenrelief von Beth-sean – Jotham – Siegel von Tell el-Hlêfi – Das Salben der Mutterbrust), ZDPV 83 (1967), 123–135.

Galling, K./Rösel, H.: Art. Fenster, BRL², 79–80.

Gamberoni, J.: Art. זבל, ThWAT II (1977), 531–534.

García López, F.: La muerte de Moisés, la sucesión de Josué y la escritura de la Tôrah (Deuteronomio 31–34), in: T. Römer (Ed.): The Future of the Deuteronomistic History, BEThL 147, Leuven 2000, 85–99.

Garcia-Treto, F. O.: The Fall of the House. A Carnivalesque Reading of 2 Kings 9 and 10, JSOT 46 (1990), 47–65.

Gelb, I. J.: Computer-aided Analysis of Amorite, AS 21, Chicago 1980.

Gerleman, G.: Art. אכל, THAT I (⁵1994), 138–142.

— Art. שׁלם, THAT II (⁵1995), 919–935.

— Art. שׁחה, THAT II (⁵1995), 1022–1026.

Gerstenberger, E. S.: Das dritte Buch Mose. Leviticus, ATD 6, Göttingen 1993.

Gese, H.: Der Dekalog als Ganzheit betrachtet, ZThK 64 (1967), 121–138.

— Zur Bedeutung Elias für die biblische Theologie, in: J. Ådna u. a. (Hg.): Evangelium – Schriftauslegung – Kirche. FS P. Stuhlmacher, Göttingen 1997, 126–150.

Geus, C. H. J. de: The City of Women's Places in Ancient Israelite Cities, in: J. A. Emerton (Ed.): Congress Volume Paris 1992, VT.S 61, Leiden 1995, 75–86.

Ginsberg, H. L.: Studies in Hosea 1–3, in: M. Haran (Ed.): Studies in the Bible and Jewish Religion. FS Y. Kaufmann, Jerusalem 1960, 50–69.

— Art. Hosea, Book of, EJ 8 (1971), 1010–1024.

Ginzberg, L.: The Legends of the Jews, Vol. 1–7, Philadelphia 1968.

Gnuse, R. K.: No Other Gods. Emergent Monotheism in Israel, JSOT.S 241, Sheffield 1997.

Görg, M.: Art. Baal-Zebub, NBL I (1991), 225.

— Richter, NEB.AT 31, Würzburg 1993.

— Art. Fenster, NBL I (1991), 665–666.

Goldberg, A.: The Mishna – a Study Book of Halakha, in: S. Safrai (Ed.): The Literature of the Sages. P 1. Oral Tora, Halakha, Mishna, Tosefta, Talmud, External Tractates, CRI 2,3,1, Assen u. a. 1987, 211–251.

— The Babylonian Talmud, in: S. Safrai (Ed.): The Literature of the Sages. P 1. Oral Tora, Halakha, Mishna, Tosefta, Talmud, External Tractates, CRI 2,3,1, Assen u. a. 1987, 323–345.

Gooding, D. W.: Ahab According to the Septuagint, ZAW 76 (1964), 269–280.

Goshen-Gottstein, M.: Christianity, Judaism and Modern Bible Study, in: Congress Volume Edinburgh 1974, VT.S 28, Leiden 1975, 69–88.

Grabbe, L. L.: Are Historians of Ancient Palestine Fellow Creatures – or Different Animals?, in: ders. (Ed.): Can a ‚History of Israel‘ be Written?, JSOT.S 245, Sheffield 1997, 19–36.

— (Ed.): Can a ‚History of Israel‘ be Written?, JSOT.S 245, Sheffield 1997.

Graetz, H.: Geschichte der Israeliten vom Tode des König's Salomo (um 977 vorchr. Zeit) bis zum Tode des Juda Makkabi (160), H.1.2, Leipzig 1875–76.

Gray, J.: I & II Kings. A Commentary, OTL, London [2]1970.

Greßmann, H.: Die älteste Geschichtsschreibung und Prophetie Israels von Samuel bis Amos und Hosea, SAT 2.1, Göttingen [2]1921.

— Die Aufgaben der alttestamentlichen Forschung, ZAW 42 (1924), 1–33.

Griffith, F. L.: Catalogue of the Demotic Papyri in the John Rylands Library, Manchester, with Facsimiles and Complete Translations, Vol. 1–3, Manchester 1909.

Gugler, W.: Jehu und seine Revolution. Voraussetzungen, Verlauf, Folgen, Kampen 1996.

Gunkel, H.: Elias, Jahve und Baal, RV II/8, Tübingen 1906.

— Art. Geschichtsschreibung. I. Im Alten Testament, RGG II (1910), 1348–1354.

— Geschichten von Elisa. Meisterwerke hebräischer Erzählkunst Bd. 1, Berlin 1925.

Gunneweg, A. H. J.: Geschichte Israels. Von den Anfängen bis Bar Kochba und von Theodor Herzl bis zur Gegenwart, ThW 2, Stuttgart u. a. [6]1989.

— Die Prophetenlegende I Reg 13 – Mißdeutung, Umdeutung, Bedeutung, in: V. Fritz u. a. (Hg.): Prophet und Prophetenbuch. FS O. Kaiser, BZAW 185, Berlin u. a. 1989, 73–81.

Hadley, J. M.: „Yahweh and His Asherah“: Archaeological und Textual Evidence for the Cult of the Goddess, in: W. Dietrich/M. A. Klopfenstein (Hg.): Ein Gott allein? JHWH-Verehrung und biblischer Monotheismus im Kontext der israelitischen und altorientalischen Religionsgeschichte, OBO 139, Freiburg/Schweiz u. a. 1994, 235–268.

Häusl, M.: Abischag und Batscheba. Frauen am Königshof und die Thronfolge Davids im Zeugnis der Texte 1 Kön 1 und 2, ATSAT 41, St. Ottilien 1993.

Halpern, B./Vanderhooft, D. S.: The Editions of Kings in the 7th–6th Centuries B. C. E., HUCA 62 (1991), 179–244.

Hamilton, J. M.: Caught in the Nets of Prophecy? The Death of King Ahab and the Character of God, CBQ 56 (1994), 649–663.

Hardmeier, C.: Prophetie im Streit vor dem Untergang Judas. Erzählkommunikative Studien zur Entstehungssituation der Jesaja- und Jeremiaerzählungen in II Reg 18–20 und Jer 37–40, BZAW 187, Berlin u. a. 1990.

— Zeitverständnis und Geschichtssinn in der Hebräischen Bibel. Geschichtstheologie und Gegenwartserhellung bei Jeremia, in: J. Rüsen u. a. (Hg.): Die Vielfalt der Kulturen. Erinnerung, Geschichte, Identität 4, Frankfurt a. M. 1998, 308–342.

— (Hg.): Steine – Bilder – Texte. Historische Evidenz außerbiblischer und biblischer Quellen, Arbeiten zur Bibel und ihrer Geschichte Bd. 5, Leipzig 2001.

— Zur Quellenevidenz biblischer Texte und archäologischer Befunde. Falsche Fronten und ein neues Gespräch zwischen alttestamentlicher Literaturwissenschaft und Archäologie, in: ders. (Hg.): Steine – Bilder – Texte. Historische Evidenz außerbiblischer und biblischer Quellen, Arbeiten zur Bibel und ihrer Geschichte Bd. 5, Leipzig 2001, 11–24.

— Textwelten der Bibel entdecken. Grundlagen und Verfahren einer textpragmatischen Literaturwissenschaft der Bibel, Textpragmatische Studien zur Hebräischen Bibel Bd. 1/1, Gütersloh 2003.

Held, M.: The Root ZBL/SBL in Akkadian, Ugaritic and Biblical Hebrew, JAOS 88 (1968), 90–96.

Heller, B: Muhammedanisches und Antimuhammedanisches in den Pirke Rabbi Eliezer, MGWJ 69 (1925), 47–54.

Heltzer, M.: The Women in the Hebrew Epigraphy of Biblical Times, RIDA 43 (1996), 11–35.

Hempel, J.: Die israelitischen Anschauungen von Segen und Fluch im Lichte altorientalischer Parallelen (1925), in: ders.: Apoxysmata. Vorarbeiten zu einer Religionsgeschichte und Theologie des Alten Testaments, BZAW 81, Berlin u. a. 1961, 30–113.

Hentschel, G.: Die Elijaerzählungen. Zum Verhältnis von historischem Geschehen und geschichtlicher Erfahrung, EThSt 33, Leipzig 1977.

— 1 Könige, NEB.AT 10, Würzburg 1984.

— 2 Könige, NEB.AT 11, Würzburg 1985.

— Elija und der Kult des Baal, in: E. Haag (Hg.): Gott, der einzige. Zur Entstehung des Monotheismus in Israel, QD 104, Freiburg i. Br. u. a. 1985, 54–90.

— 2 Samuel, NEB.AT 34, Würzburg 1994.

Herrmann, S.: Geschichte Israels in alttestamentlicher Zeit, München 1973.

— Art. Geschichte Israels, TRE 12 (1984), 698–740.

— Jeremia, BK.AT XII, Lfg. 1.2, Neukirchen-Vluyn 1986–1990.

— Die Abwertung des Alten Testaments als Geschichtsquelle. Bemerkungen zu einem geistesgeschichtlichen Problem, in: H. H. Schmid und J. Mehlhausen (Hg.): Sola Scriptura. Das reformatorische Schriftprinzip in der säkularen Welt. Gütersloh 1991, 156–165.

Herrmann, W.: Art. Baal בעל, in: DDD² (1999), 132–139.

— Art. Baal Zebub בעל זבוב, in: DDD² (1999), 154–156.

Heymann, M.: Sæpær Tôrâ hakᵉtûbâ wᵉhamasûrâ ᶜl Tôrâ, Nᵉbî'îm wᵉketûbîm, Tel Aviv o. J.

Hobbs, T. R.: 2 Kings, Word Biblical Commentary 13, Waco, Tex. 1985.

Hoffmann, H.-D.: Reform und Reformen. Untersuchungen zu einem Grundthema der deuteronomistischen Geschichtsschreibung, AThANT 66, Zürich 1980.

Holt, E.K.: „... Urged on by his Wife Jezebel." A Literary Reading of 1 Kgs 18 in Context, SJOT 9, 1995, 83–96.

Holtz, G.: Eine Kritik christlicher Interpretationen des sog. jüdischen Verdienstdenkens, in: M. Stöhr (Hg.): Lernen in Jerusalem – Lernen mit Israel, VIKJ 20, Berlin 1993, 322–333.

Hornung, E.: Monotheismus im pharaonischen Ägypten, in: O. Keel (Hg.): Monotheismus im Alten Israel und seiner Umwelt, BiBe 14, Freiburg/Schweiz 1980, 83–97.

Horst, F.: Das Eigentum nach dem Alten Testament (1949), in: ders.: Gottes Recht. Gesammelte Studien zum Recht im Alten Testament, TB 12, München 1961, 203–221.

Hyman, N. M.: Biblical Women in the Midrash. A Sourcebook, Northvale/N. J. u. a. 1997.

Ihromi: Die Königinmutter und der ʻamm ha ʼarez im Reich Juda, VT 24 (1974), 421–429.

Illmann, K.-J.: Leitwort – Tendenz – Synthese. Programm und Praxis in der Exegese Martin Bubers, Meddelanden fran Stiftelsens för Åbo Akademie Forksningsinstitut 2, Åbo 1975.

— Art. שׁלם, ThWAT VIII (1995), 93–101.

Ishida, T.: ‚The House of Ahab', IEJ 25 (1975), 135–137.

— The Royal Dynasties in Ancient Israel. A Study on the Formation and Development of Royal-Dynastic Ideology, BZAW 142, Berlin u. a. 1977.

— History and Historical Writing in Ancient Israel. Studies in Biblical Historiography, Studies in the History and Culture in the Ancient Near East 16, Leiden u. a. 1999.

Israelite and Judaean History, ed. by J. H. Hayes and J. M. Miller, London 1977.

Jacobson, H.: Elijah's Sleeping Baal, Bib. 79 (1998), 413.

Janowski, B./Neumann-Gorsolke, U./Gleßmer, U.: Gefährten und Feinde des Menschen. Das Tier in der Lebenswelt des alten Israel, Neukirchen-Vluyn 1993.

Janzen, D.: Witch-hunts, purity and social boundaries. The expulsion of the foreign women in Esra 9–10, JSOT.S 175, Sheffield 2002.

Jaroš, K.: Art. Schmuck, NBL III (1999), 495.

Jenni, E.: Art. ארון, THAT I ([5]1994), 31–38.

Jepsen, A.: Die Quellen des Königsbuches, Halle a. d. S. [2]1956.

— Ahabs Buße. Ein kleiner Beitrag zur Methode literarhistorischer Einordnung, in: A. Kuschke/E. Kutsch (Hg.): Archäologie und Altes Testament. FS K. Galling, Tübingen 1970, 145–155.

Jepsen, A./Hanhart, R.: Untersuchungen zur israelitisch-jüdischen Chronologie, BZAW 88, Berlin 1964.

Jeremias, J.: Theophanie. Die Geschichte einer alttestamentlichen Gattung, WMANT 10, Neukirchen-Vluyn [2]1977.

— Der Prophet Hosea, ATD 24,1, Göttingen 1983.

— Der Begriff „Baal" im Hoseabuch und seine Wirkungsgeschichte, in: W. Dietrich/ M. A. Klopfenstein (Hg.): Ein Gott allein? JHWH-Verehrung und biblischer Monotheismus im Kontext der israelitischen und altorientalischen Religionsgeschichte, OBO 139, Freiburg/Schweiz u. a. 1994, 441–462.

— Der Prophet Amos, ATD 24,2, Göttingen 1995.

Jones, G. H.: 1 and 2 Kings. Based on the Revised Standard Version. Vol. 1: 1 Kings 1–16:34, Vol. 2: 1 Kings 17:1–2 Kings 25:30, NCBC, Grand Rapids, Mich. u. a., 1984.

Jost, R.: Frauen, Männer und die Himmelskönigin. Exegetische Studien, Gütersloh 1995.

Jüngst, B.: Auf der Seite des Todes das Leben. Auf dem Weg zu einer christlich-feministischen Theologie nach der Shoah, Gütersloh 1996.

Kaiser, O.: Grundriß der Einleitung in die kanonischen und deuterokanonischen Schriften des Alten Testaments, Bd. I: Die erzählenden Werke, Bd. II: die prophetischen Werke, Bd. III: Die poetischen und weisheitlichen Werke, Gütersloh 1992–1994.

Kallmeyer, W./Schütze, F.: Zur Konstitution von Kommunikationsschemata der Sachverhaltsdarstellung, in: D. Wegner (Hg.): Gesprächsanalysen. Vorträge, gehalten anläßlich des 5. Kolloquiums des Instituts für Kommunikationswissenschaft und Phonetik, Bonn, 14.–16. Okt. 1976, IKP-Forschungsberichte 65, (1977), 159–274.

Katzenstein, H. J.: Who were the Parents of Athaliah?, IEJ 5 (1955), 194–197.

— Phoenician Deities Worshipped in Israel and Judah during the Time of the First Temple, in: E. Lipiński (Ed.): Phoenicia and the Bible, StPh 11 = OLA 44, Leuven 1991, 187–191.

— The History of Tyre. From the Beginning of the Second Millennium until the Fall of the Neo-Babylonian Empire in 539 B. C. E., Jerusalem [2]1997.

Kaufmann, Y.: The Religion of Israel. From Its Beginnings to the Babylonian Exile. Translated and Abridged by M. Greenberg, London 1961.

Kedar-Kopfstein, B.: Art. סריס, ThWAT V (1986), 948–954.

Keel, O.: Wirkmächtige Siegeszeichen im Alten Testament. Ikonographische Studien zu Jos 8,18–26; Ex 17,8–13; 2 Kön 13,14–19 und 1 Kön 22,11, OBO 5, Freiburg/Schweiz u. a. 1974.

— Zeichen der Verbundenheit. Zur Vorgeschichte und Bedeutung der Forderungen von Deuteronomium 6,8 f. und Par., in: P. Casetti/O. Keel/A. Schenker (Hg.): Mélanges Dominique Barthélemy, OBO 38, Fribourg/Göttingen 1981, 159–240.

Keel, O./Uehlinger, C.: Der Assyrerkönig Salmanassar III. und Jehu von Israel auf dem schwarzen Obelisken aus Nimrud, ZKTh 116 (1994), 391–420.

— Göttinnen, Götter und Gottessymbole. Neue Erkenntnisse zur Religionsgeschichte Kanaans und Israels aufgrund bislang unerschlossener ikonographischer Quellen, QD 134, Freiburg i. Br. u. a. [4]1998.

Keinänen, J.: Traditions in Collision. A Literary and Redaction Critical Study on the Elija Narratives 1 Kings 17–19, SESJ 80, Göttingen 2001.

Kessler, R.: Gott und König, Grundeigentum und Fruchtbarkeit, ZAW 108 (1996), 214–232.

Kiesow, A. C.: Löwinnen von Juda. Frauen als Subjekte politischer Macht in der judäischen Königszeit, Theologische Frauenforschung in Europa 4, Münster 2000.

Kilian, R.: Jesaja 1–12, NEB.AT 17, Würzburg 1986.

Kinet, D.: Geschichte Israels, NEB.AT Erg.2, Würzburg 2001.

Kittel, R.: Die Bücher der Könige, HK I.5, Göttingen 1900.

Klostermann, A.: Die Bücher Samuelis und der Könige, KK Bd. 3, Nördlingen 1887.

Knauf, E. A.: From History to Interpretation, in: D. V. Edelman (Ed.): The Fabric of History. Text, Artifact and Israel's Past, JSOT.S 127, Sheffield 1991, 26–64.

— Das „Haus Davids" in der altaramäischen Inschrift vom Tel Dan, BiKi 51 (1996), S. 9f.

— L'„Historiographie Deutéronomiste" (DtrG) existe-t-elle, in: A. de Pury u. a. (Hg.): Israël construit son histoire. L'historiographie deutéronomiste à la lumière des recherches récentes, MoBi 34, Genève 1996, 409–418.

Knauf, E. A./de Pury, A./Römer, T.: *BaytDawīd ou *BaytDōd? Une relecture de la nouvelle inscription de Tel Dan, BN 72 (1993), 60–69.

Knoppers, G.N.: Two Nations under God. The Deuteronomistic History of Solomon and the Dual Monarchies,

Vol. 1: The Reign of Solomom and the Rise of Jerobeam, HSM 52, Atlanta 1993.

Vol. 2: The Reign of Jerobeam, the Fall of Israel and the Reign of Josiah, HSM 53, Atlanta 1994.

Koch, K. (Hg.): Um das Prinzip der Vergeltung in Religion und Recht des Alten Testaments, WdF 125, Darmstadt 1972.

— Das Profetenschweigen des deuteronomistischen Geschichtswerks, in: J. Jeremias/ L. Perlitt (Hg.): Die Botschaft und die Boten. FS H. W. Wolff, Neukirchen-Vluyn 1981, 115–128.

— Art. Geschichte/Geschichtsschreibung/Geschichtsphilosophie. II. Altes Testament, TRE 12 (1984), 569–586.

— Zur Entstehung der Ba'al-Verehrung (1979), in: ders.: Studien zur alttestamentlichen und altorientalischen Religionsgeschichte, Göttingen 1988, 189–205.

— Was ist Formgeschichte? Methoden der Bibelexegese, Neukirchen-Vluyn [5]1989.

— Die hebräische Sprache zwischen Polytheismus und Monotheismus, in: ders.: Spuren des hebräischen Denkens. Beiträge zur alttestamentlichen Theologie. GAufs. Bd. 1, Neukirchen-Vluyn 1991, 25–64.

— Syrien-Kanaan, in: E. Brunner-Traut (Hg.): Die großen Religionen des Alten Orients und der Antike, Stuttgart u. a. 1992, 71–94.

— Ba'al Ṣapon, Ba'al Šamem and the Critique of Israel's Prophets, in: G. J. Brooke u. a. (Ed.): Ugarit and the Bible. Proceedings of the International Symposium on Ugarit and the Bible, Manchester, Sept. 1992, UBL 11, Münster 1994, 159–174.

— Die Profeten I. Assyrische Zeit, Stuttgart u. a. [3]1995.

Köckert, M.: Vätergott und Väterverheißungen. Eine Auseinandersetzung mit Albrecht Alt und seinen Erben, FRLANT 142, Göttingen 1988.

— Art. Samaria, TRE 29 (1998), 744–750.

— Von einem zum einzigen Gott. Zur Diskussion der Religionsgeschichte Israels, BThZ 15 (1998), 137–175.

— Zum literargeschichtlichen Ort des Prophetengesetzes Dtn 18 zwischen dem Jeremiabuch und Dtn 13, in: R. G. Kratz/H. Spieckermann (Hg.): Liebe und Gebot. Studien zum Deuteronomium, FS L. Perlitt, FRLANT 190, Göttingen 2000, 80–100.

— Elia. Literarische und religionsgeschichtliche Probleme in I Reg 17–18, Manuskript einer Vorlesung am 12.06.2001 in Heidelberg.

Konkel, M.: Die Theokratie als Idee und als Anstalt. Geschichte Israels und Judentum in der protestantischen Exegese des 19. Jahrhunderts, in: M. Konkel/A. Pontzen/ H. Theißen (Hg.): Die Konstruktion des Jüdischen in Vergangenheit und Gegenwart, Paderborn u. a. 2003, 69–85.

Kornfeld, W.: Levitikus, NEB.AT 6, Würzburg 1983.

Koselleck, R.: Wozu noch Historie?, HZ 212 (1971), 1–18.

— Art. „Geschichte, Historie" (Kap. I.V–VII), in: GGB 2, Stuttgart 1975, 593–595, 647–717.

— Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten, Frankfurt a. M. u. a. [3]1995.

Kottsieper, I.: Die Inschrift vom Tell Dan und die politischen Beziehungen zwischen Aram – Damaskus und Israel in der 1. Hälfte des 1. Jahrtausends vor Christus, in: M. Dietrich/I. Kottsieper (Hg.): „Und Moses schrieb dieses Lied auf...“, FS O. Loretz, AOAT 250, Münster 1998, 475–500.

Kraemer, D.: Reading the Rabbis. The Talmud as Literature, New York u. a. 1996.

Kratz, R. G.: Die Komposition der erzählenden Bücher des Alten Testaments. Grundwissen der Bibelkritik, Göttingen 2000.

Kraus, H.-J.: Psalmen, Teilbd. 1, Psalmen 1–59, BK XV/1, Neukirchen-Vluyn ^{5}1978.

— Geschichte der historisch-kritischen Erforschung des Alten Testaments, Neukirchen-Vluyn ^{3}1982.

Kreuzer, S.: Grundfragen der sozialgeschichtlichen und soziologischen Forschung am Alten Testament, Protokolle zur Bibel 2 (1993), 25–46.

Krispenz, J.: Grammatik und Theologie in der Botenformel, ZAH 11 (1998), 133–139.

Krupp, M.: Der Talmud. Eine Einführung in die Grundschrift des Judentums mit ausgewählten Texten, Gütersloh 1995.

— Manuscripts of the Babylonian Talmud, in: S. Safrai (Ed.): The Literature of the Sages. P 1. Oral Tora, Halakha, Mishna, Tosefta, Talmud, External Tractates, CRI 2,3,1, Assen u. a. 1987, 346–366.

Kühlewein, J.: Art. בעל, THAT I (^{5}1994), 327–333.

— Art. זנה, THAT I (^{5}1994), 518–520.

Kümmel, H. M.: Ersatzkönig und Sündenbock, ZAW 80 (1968), 289–318.

Kutsch, E.: Die Wurzel עצר im Hebräischen, VT 2 (1952), 57–69.

Salbung als Rechtsakt am Alten Testament und im Alten Orient, BZAW 87, Berlin 1963.

Laato, A.: History and Ideology in the Old Testament Prophetic Books, SJOT 8 (1994), 267–297.

Lanczkowski, G.: Art. Geschichte/Geschichtsschreibung/Geschichtsphilosophie. I. Religionsgeschichtlich, TRE 12 (1984), 565–569.

Lang, B.: Die Jahwe-allein-Bewegung, in: ders. (Hg.): Der einzige Gott. Die Geburt des biblischen Monotheismus, München 1981, 47–83.

— Monotheism and the Prophetic Minority. An Essay in Biblical History and Sociology, SWBAS 1, Sheffield 1983.

Lange, J.: Die Gleichniserzählung vom Mordfall Nabot, BN 104 (2000), 31–37.

Lassner, J.: Demonizing the Queen of Sheba. Boundaries of Gender and Culture in Postbiblical Judaism and Medieval Islam, Chicago Studies in the History of Judaism, Chicago 1993.

Le Déaut, R.: A propos d'une définition du midrash, Bib. 50 (1969), 395–413.

Lee, K. S.: Die Königsbücher. Frauen-Bilder ohne Frauen-Wirklichkeit, in: L. Schottroff/M.-Th. Wacker (Hg.): Kompendium Feministische Bibelauslegung, Gütersloh 1998, 130–145.

Lehmann-Haupt, C. F.: Israel. Seine Entwicklung im Rahmen der Weltgeschichte, Tübingen 1911.

Lehnhard, B.: Prophet & König im Nordreich Israel. Studien zur sogenannten vorklassischen Prophetie im Nordreich Israel anhand der Samuel-, Elija- & Elischa-Überlieferungen, VT.S 96, Leiden 1993.

Lemche, N.P.: Early Israel. Anthropological and Historical Studies on the Israelite Society before the Monarchy, VT.S 37, Leiden 1985.

— Ancient Israel. A New History of Israelite Society, BiSe 5, Sheffield 1988.

— The Canaanites and Their Land. The Tradition of the Canaanites, JSOT.S 110, Sheffield 1991.

Leonhardt, R./Rösel, M.: Reformatorisches Schriftprinzip und gegenwärtige Bibelauslegung. Ein interdisziplinärer Gesprächsbeitrag zur zeitgemäßen Schrifthermeneutik, ThZ 56 (2000), 298–324.

Levin, C.: Der Sturz der Königin Atalja. Ein Kapitel zur Geschichte Judas im 9. Jahrhundert v. Chr., SBS 105, Stuttgart 1982.

— Die Verheißung des neuen Bundes in ihrem theologiegeschichtlichen Zusammenhang ausgelegt, FRLANT 137, Göttingen 1985.

— Erkenntnis Gottes durch Elia, ThZ 48 (1992), 329–342.

— Der Jahwist, FRLANT 157, Göttingen 1993.

Lipiński, E.: Art. נחל, ThWAT V (1986), 342–360.

Liwak, R.: Der Prophet und die Geschichte. Eine literar-historische Untersuchung zum Jeremiabuch, BWANT 121, Stuttgart u. a. 1987.

— Art. Omri, TRE 25 (1995), 242–244.

— Art. Phönizien und Israel, TRE 26 (1996), 581–586.

Ljung, I.: Silence or Suppression. Attitudes towards Women in the Old Testament, AUU, Uppsala Women's Studies A: Women in Religion 2, Uppsala u. a. 1989.

Lohfink, N.: Das Hauptgebot. Eine Untersuchung literarischer Einleitungsfragen zu Dtn 5–11, AnBib 20, 1963.

— Kerygmata des Deuteronomistischen Geschichtswerks, in: J. Jeremias/L. Perlitt (Hg.): Die Botschaft und die Boten. FS H. W. Wolff, Neukirchen-Vluyn 1981, 87–100.

— Art. ירשׁ, ThWAT III (1982), 953–985.

— Die Bedeutungen von hebr. jrŝ qal und hif, BZ 27 (1983), 14–33.

— Rückblick im Zorn auf den Staat, Frankfurt a. M. 1984.

— Art. Deuteronomistisch, NBL I (1991), 413–414.

— Gab es eine deuteronomistische Bewegung?, in: W. Groß (Hg.): Jeremia und die „deuteronomistische Bewegung“, BBB 98, Weinheim 1995, 313–382.

Long, B. O.: 1 Kings: With an Introduction to Historical Literature, FOTL 9, Grand Rapids/Mich. 1984.

— Historical Narrative and the Fictionalizing Imagination, VT 35 (1985), 405–416.

— 2 Kings, FOTL 10, Grand Rapids, Mich. 1991.

Lorenz, C.: Konstruktion der Vergangenheit. Eine Einführung in die Geschichtstheorie, Beiträge zur Geschichtskultur, Bd. 13, Köln u. a. 1997.

Loretz, O.: Ugarit und die Bibel. Kanaanäische Götter und Religion im Alten Testament, Darmstadt 1990.

Lust, J.: A Gentle Breeze or a Roaring Thunderous Sound?, VT 25 (1975), 110–115.

Macholz, C.: Psalm 29 und 1. Könige 19. Jahwes und Baals Theophanie, in: R. Albertz u. a. (Hg.): Werden und Wirken des Altes Testaments. FS C. Westermann, Göttingen u. a. 1980, 325–333.

Maier, C.: Die „fremde Frau“ in Proverbien 1–9. Eine exegetische und sozialgeschichtliche Studie, OBO144, Freiburg/Schweiz u. a. 1995.

— Jeremia als Lehrer der Tora. Soziale Gebote des Deuteronomiums in Fortschreibungen des Jeremiabuches, FRLANT 196, Göttingen 2002.

Malamat, A.: Is There a Word for the Royal Harem in the Bible? The Inside Story, in: D. Wright u. a. (Ed.): Pomegranates and Goldes Bells, FS J. Milgrom, Winona Lake 1995, 785–787.

— History of Biblical Israel. Major Problems and Minor Issues, Culture and History of the Ancient Near East 7, Leiden u. a. 2001.

Margalith, O.: The Kᵉlabim of Ahab, VT 34 (1984), 228–231.

Markert, L.: Struktur und Bezeichnung des Scheltworts. Eine gattungskritische Studie anhand des Amosbuches, BZAW 140, Berlin u. a. 1977.

Mayes, A. D. H.: The Story of Israel between Settlement and Exile. A Redactional Study of the Deuteronomistic History, London 1983.

Mazar, A.: Archaeology of the Land of the Bible: 10.000 – 586 B. C. E., New York 1990.

McBride, S. D.: Art. Deuteronomium/Deuteronomistisches Geschichtswerk. I. Deuteronomium, TRE 8 (1981), 530–543.

McCarter, P. K.: Samuel. A New Translation with Introduction, Notes and Commentary, Vol. 1.2, AncB 8.9, Garden City/N. Y., 1980–84.

McKay, H. A.: 'Only a Remnant of Them Shall Be Saved': Women from the Hebrew Bible in New Testament Narratives, in: A. Brenner (Ed.): A Feminist Companion to the Hebrew Bible in the New Testament. The Feminist Companion to the Bible 10, Sheffield 1996.

McKenzie, S. L.: The Trouble with Kings. The Composition of the Book of Kings in the Deuteronomistic History, VT.S 42, Leiden u. a. 1991.

McKenzie, S. L./Graham, M. P. (Ed.): The History of Israel's Traditions. The Heritage of Martin Noth, JSOT.S 182, Sheffield 1994.

McKinlay, J.: Negotiating the Frame for Viewing the Death of Jezebel, Biblical Interpretation 10, Leiden u. a. 2002, 305–323.

Meran, J.: Theorien in der Geschichtswissenschaft. Die Diskussion über die Wissenschaftlichkeit der Geschichte, KSGW 66, Göttingen 1985.

Mettinger, T. N. D.: Solomonic State Officials. A Study of the Civil Government Officials of the Israelite Monarchy, CB.OT 5, Lund 1971.

Metzger, M.: Grundriß der Geschichte Israels, NStB 2, Neukirchen-Vluyn [9]1994.

Meyers, C.: Discovering Eve. Ancient Israelite Women in Context, New York 1988.

Mielziner, M.: Introduction to the Talmud. Repr. of the 3. Ed. 1925, with a New Bibliography, 1925–1967 by A. Guttmann, New York [4]1968.

Miller, J. M.: The Fall of the House of Ahab, VT 17 (1967), 307–324.

Miller, J. M./Hayes, J. H.: A History of Ancient Israel and Judah, Philadelphia 1986.

Minokami, Y.: Die Revolution des Jehu, GTA 38, Göttingen 1989.

Moenikes, A.: Zur Redaktionsgeschichte des sogenannten Deuteronomistischen Geschichtswerks, ZAW 104 (1992), 333–348.

Mölle, H.: Der sogenannte Landtag zu Sichem, fzb 42, Würzburg 1980.

Molin, G.: Die Stellung der Gᵉbira im Staate Juda, ThZ 10 (1954), 161–175.

Mommer, P.: Samuel. Geschichte und Überlieferung, WMANT 65, Neukirchen-Vluyn 1991.

— Das Verhältnis von Situation, Tradition und Redaktion am Beispiel von 1 Kön 12, in: P. Mommer/W. Thiel (Hg.): Altes Testament. Forschung und Wirkung. FS H. G. Reventlow, Frankfurt a. M. u. a. 1994, 47–64.

Monheim, M.: Isebel – die verleumdete Göttin, in: M. Pitzen/M. Monheim/J. Franke: Isebel – die Gegenspielerin des Propheten Elia, Bonn 1998, 15–26.

Montgomery, J. A.: A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Kings, ICC 11/12, Repr. Edinburgh 1986.

Moor, J. C. de (Ed.): Synchronic or Diachronic? A Debate on Method in Old Testament Exegesis, OTS 34, Leiden u. a. 1995.

Moor, J. C. de/Mulder, M. J.: Art. בעל, ThWAT I (1973), 706–727.

Mosis, R.: Art. צבר, ThWAT VI (1989),74–79.

Müller, H.-P.: Phönizien und Juda in exilisch-nachexilischer Zeit, WO 6 (1970/71), 189–204.

— Art. כרם, ThWAT IV (1984), 334–340.

Müller, U. B.: Die Offenbarung des Johannes, ÖTBK 19, Gütersloh [2]1995.

Müllner, I.: Gewalt im Hause Davids. Die Erzählung von Tamar und Amnon (2 Sam 13,1–22), HBS 13, Freiburg i. Br. u. a. 1997.

Mulder, M. J.: Art. כרמל, ThWAT IV (1984), 340–351.

Mulzer, M.: Jehu schlägt Joram. Text-, literar- und strukturkritische Untersuchung zu 2 Kön 8,25–10,36, ATSAT 37, St. Ottilien 1992.

— Die Jehuerzählung bei Josephus (Ant. Jud. IX.105–139.159 f.), BN 83 (1996), 54–82.

Na'aman, N.: Historical and Literary Notes an the Excavation of Tel Jezreel, Tel Aviv 24 (1997), 122–128.

— Jehu Son of Omri. Legitimizing a Loyal Vassal by his Overlord, IEJ 48 (1998), 236–238.

Nentel, J.: Trägerschaft und Intentionen des deuteronomistischen Geschichtswerks. Untersuchungen zu den Reflexionsreden Jos 1; 23; 24; 1 Sam 12 und 1 Kön 8, BZAW 297, Berlin u. a. 2000.

Nelson, R. D.: The Double Redaction of the Deuteronomistic History, JSOT.S 18, Sheffield 1981.

Neu, R.: Von der Anarchie zum Staat. Entwicklungsgeschichte Israels vom Nomadentum zur Monarchie im Spiegel der Ethnosoziologie, Neukirchen-Vluyn 1992.

Neusner, J.: Method and Meaning in Ancient Judaism, BJSt 10, Missoula/Mont. 1979.

— Invitation to the Talmud. A Teaching Book, San Francisco [2]1984.

— The Midrash Compilations of the Sixth and Seventh Centuries. An Introduction to the Rhetorical, Logical and Topical Program, Vol. II: Esther Rabbah I, BJSt 188, Atlanta 1989.

Niccacci, A.: Analysis of Biblical Narrative, in: R. D. Bergen (Ed.): Biblical Hebrew and Discourse Linguistics, Winona Lake, Ind. 1994, 175–198.

Niehr, H.: Der höchste Gott. Alttestamentlicher JHWH-Glaube im Kontext syrisch-kanaanäischer Religion des 1. Jahrtausends v. Chr., BZAW 190, Berlin u. a. 1990.

— JHWH in der Rolle des Baalšamem, in: W. Dietrich/M. A. Klopfenstein (Hg.): Ein Gott allein? JHWH-Verehrung und biblischer Monotheismus im Kontext der israelitischen und altorientalischen Religionsgeschichte, OBO 139, Freiburg/Schweiz u. a. 1994, 307–326.

— The Rise of YHWH in Judahite and Israelite Religion, in: D. V. Edelman (Ed.): The Triumph of Elohim. From Yahwisms to Judaisms, Grand Rapids/Michigan 1996, 45–72.

— Some Aspects of Working with the Textual Sources, in: L. L. Grabbe (Ed.): Can a ‚History of Israel‘ be Written?, JSOT.S 245, Sheffield 1997, 156–165.

Nordheim, E. von: Ein Prophet kündigt sein Amt auf (Elia am Horeb) (1978), in: ders.: Die Selbstbehauptung Israels in der Welt des Alten Orients. Religionsgeschichtlicher Vergleich anhand von Gen 15/22/28, dem Aufenthalt Israels in Ägypten, 2 Sam 7, 1 Kön 19 und Psalm 104, OBO 115, Freiburg/Schweiz u. a. 1992, 129–153.

Noth, M.: Das Krongut der israelitischen Könige und seine Verwaltung (1927), in: ders.: Aufsätze zur biblischen Landes- und Altertumskunde I, Neukirchen-Vluyn 1971, 159–182.

— Die israelitischen Personennamen im Rahmen der gemeinsemitischen Namengebung, BWANT 46, Stuttgart 1928.

— Überlieferungsgeschichtliche Studien. 1. Die sammelnden und bearbeitenden Geschichtswerke im Alten Testament, SKG.G 18,2 (1943), Nachdr. Darmstadt [3]1967.

— Geschichte Israels, Göttingen 1950.

— Geschichte Israels, Göttingen [7]1969.

— Könige. Teilbd. 1, BK.IX/1, Neukirchen-Vluyn [2]1983.

Nougayrol, J.: Le Palais Royal d'Ugarit, Bd. III, Paris 1955.

O'Brien, M. A.: The Deuteronomistic History Hypothesis: A Reassessment, OBO 92, Freiburg/Schweiz u. a. 1989.

Odeberg, H.: Art. Ἰεζάβελ, ThWNT III (1938), 218.

Oeming, M: Bedeutung und Funktionen von „Fiktionen“ in der alttestamentlichen Geschichtsschreibung, EvTh 44 (1984), 254–266.

— Naboth der Jesreeliter. Untersuchungen zu den theologischen Motiven der Überlieferungsgeschichte von I Reg 21, ZAW 98 (1986), 363–382.

— Der Tell Jesreel (Hirbet Zerᶜīn). Studien zur Topographie, Archäologie und Geschichte, Jahrbuch des Deutschen Evangelischen Instituts für Altertumswissenschaft des Heiligen Landes Bd. 1, Fürth 1989, 56–78.

— Biblische Hermeneutik. Eine Einführung, Darmstadt 1998.

Olyan, S.: Hăšālôm. Some Literary Considerations of 2 Kings 9, CBQ 46 (1984), 652–668.

Oswald, N.: Art. Elia. II. Judentum, TRE 9 (1982), 502–504.

Otto, E.: Israels Wurzeln in Kanaan. Auf dem Weg zu einer neuen Kultur- und Sozialgeschichte des antiken Israels, ThRv 85 (1989), 3–10.

— Soziale Verantwortung und Reinheit des Landes. Zur Redaktion der kasuistischen Rechtssätze in Deuteronomium 19–25, in: R. Liwak/S. Wagner (Hg.): Prophetie und geschichtliche Wirklichkeit im alten Israel, FS S. Herrmann, Stuttgart u. a. 1991, 290–306.

— Das Deuteronomium. Politische Theologie und Rechtsform in Juda und Assyrien, BZAW 284, Berlin u. a. 1999.

Otto, S.: Jehu, Elia und Elisa. Die Erzählung von der Jehu-Revolution und die Komposition der Elia-Elisa-Erzählungen, BWANT 152, Stuttgart u. a. 2001.

Ottosson, M.: Art. אכל, ThWAT I (1973), 252–259.

Pannenberg, W.: Dogmatische Thesen zur Lehre von der Offenbarung, in: ders. (Hg.): Offenbarung als Geschichte, Göttingen [5]1982, 91–114.

Parker, S. B.: Jezebel's Reception of Jehu, Maarav 1, Santa Monica 1978/79, 67–78.

Peckham, B.: The Composition of the Deuteronomistic History, HSM 35, Atlanta/Ga. 1985.

— Phoenicia and the Religion of Israel: The Epigraphic Evidence, in: P. D. Miller u. a. (Ed.): Ancient Israelite Religion. FS F. M. Cross, Philadelphia 1987, 79–99.

Pedersen, J.: Israel. Its Life and Culture Vol. 3/4, London repr. 1959.

Perlitt, L.: Vatke und Wellhausen. Geschichtsphilosophische Voraussetzungen und historiographische Motive für die Darstellung der Religion und Geschichte Israels durch Wilhelm Vatke und Julius Wellhausen, BZAW 94, Berlin 1965.

Petuchowski, J. J.: Art. Midrasch, in: ders./C. Thoma: Lexikon der jüdisch-christlichen Begegnung, Freiburg i. Br. u. a. 1989, 243–245.

Pfeiffer, H.: Das Heiligtum von Bethel im Spiegel des Hoseabuches, FRLANT 183, Göttingen 1999.

Philipp, Th.: Geschichtswissenschaft und die Geschichte des Nahen Ostens, Saec. 45 (1994), 166–178.

Pippin, T.: Jezebel Re-Vamped, in: A. Brenner (Ed.): A Feminist Companion to Samuel and Kings, A Feminist Companion to the Bible 5, Sheffield 1994, 196–206.

— Ideology, Ideological Criticism, and the Bible, Currents in Research, Biblical Studies 4, Sheffield 1996, 51–78.

Pitzen, M./Monheim, M./Franke, J.: Isebel – die Gegenspielerin des Propheten Elia, Bonn 1998.

Plein, I.: Erwägungen zur Überlieferung von I Reg 11,26–14,20, ZAW 78 (1966), 8–24.

Podella, T.: Ṣôm-Fasten. Kollektive Trauer um den verborgenen Gott im Alten Testament, AOAT 224, Neukirchen–Vluyn 1989.

Porton, G. G.: Defining Midrash, in: J. Neusner (Ed.): The Study of Ancient Judaism I, Mishnah, Midrash, Siddur, New York 1981, 55–92.

Preuß; H. D.: Verspottung fremder Religionen im Alten Testament, BWANT 92, Stuttgart u. a. 1971.

— Zum deuteronomistischen Geschichtswerk, ThR 58 (1993), 229–264.341–395.

Provan, I. W.: Hezekiah and the Books of Kings. A Contribution to the Debate about the Composition of the Deuteronomistic History, BZAW 172, Berlin u. a. 1988.

Pury, A. de/Römer, T./Macchi, J.-D. (Hg.): Israël construit son histoire. L'historiographie deutéronomiste à la lumière des recherches récentes, MoBi 34, Genève 1996.

Rad, G. von: Art. שׁלום im AT, ThWNT II (1935), 400–405.

— Die deuteronomistische Geschichtstheologie in den Königsbüchern (1947), in: ders.: GSt zum Alten Testament (1), TB 8, München [4]1971, 189–204.

— Studies in Deuteronomy, SBT 9, London 1953.

— Theologie des Alten Testaments. 1. Die Theologie der geschichtlichen Überlieferung Israels, München [2]1958.

Rehm, M.: Das erste Buch der Könige. Ein Kommentar, Würzburg 1979.

— Das zweite Buch der Könige. Ein Kommentar, Würzburg 1982.

Rendsburg, G. A.: The Mock of Baal in 1 Kings 18:27, CBQ 50 (1988), 414–417.

Rendtorff, R.: Rabbinische Exegese und moderne christliche Bibelauslegung, in: ders.: Kanon und Theologie. Vorarbeiten zu einer Theologie des Alten Testaments, Neukirchen-Vluyn 1991, 15–22.

Reuter, E.: Art. קנא, ThWAT VII (1993), 51–62.

Reventlow, H. G.: Hauptprobleme der alttestamentlichen Theologie im 20. Jahrhundert, EdF 173, Darmstadt 1982.

Richardson, A.: Christian Apologetics, London [8]1970.

Richter, W.: Exegese als Literaturwissenschaft. Entwurf einer alttestamentlichen Literaturtheorie und Methodologie, Göttingen 1971.

Riesener, I.: Der Stamm עבד im Alten Testament. Eine Wortuntersuchung unter Berücksichtigung neuerer sprachwissenschaftlicher Methoden, BZAW 149, Berlin u. a. 1979.

Rimmon-Kenan, S.: Narrative Fiction. Contemporary Poetics, London 1983.

Ringgren, H.: Art. עבד, ThWAT V (1986), 982–997.

Ritt, H.: Offenbarung des Johannes, NEB.NT 21, Würzburg 1986.

Röllig, W.: Rezension zu Donner, H.: Geschichte des Volkes Israel und seiner Nachbarn in Grundzügen, Bd. 1.2, Göttingen 1984/1986, WO 20/21, 1989/90, 311–312.

Römer, T. (Ed.): The Future of the Deuteronomistic History, BEThL 147, Leuven 2000.

Rofé, A.: The Classification of the Prophetical Stories, JBL 89 (1970), 427–440.

— Classes in the Prophetical Stories: Didactic Legenda and Parable, Studies on Prophecy, VT.S 26, Leiden 1974, 143–164.

— The Vineyard of Naboth: The Origin and Message of the Story, VT 38 (1988), 89–104.

Roloff, J.: Die Offenbarung des Johannes, ZBK.NT 18, Zürich 1984.

Roth, W.: Art. Deuteronomium. II. Deuteronomistisches Geschichtswerk/Deuteronomistische Schule, TRE 8 (1981), 543–552.

Rüsen, J.: Historische Vernunft. Die Grundlagen der Geschichtswissenschaft, Göttingen 1983.

— (Hg.): Westliches Geschichtsdenken. Eine interkulturelle Debatte, Göttingen 1999.

Safrai, S. (Ed.): The Literature of the Sages. P. 1. Oral Tora, Halakha, Mishna, Tosefta, Talmud, External Tractates, CRI 2,3,1, Assen u. a. 1987.

Said, E. W.: Orientalism. Western Conceptions of the Orient, London 1978.

Šanda, A.: Die Bücher der Könige, Bd. 1.2, EHAT 9, Münster 1911–12.

— Elias und die religiösen Verhältnisse seiner Zeit, BZfr 7,1/2, Münster 1914.

Sanders, J. A.: From Sacred Story to Sacred Text. Canon as Paradigm, Philadelphia 1987.

Sauer, G.: Art. קנאה, THAT II ([5]1995), 647–650.

Scharbert, J.: Numeri, NEB.AT 27, Würzburg 1992.

Schearing, L. S./Mc Kenzie, S. L. (Ed.): Those Elusive Deuteronomists. The Phenomenon of Pan-Deuteronomism, JSOT.S 268, Sheffield 1999.

Schieder, T.: Strukturen und Persönlichkeiten in der Geschichte, HZ 195 (1962), 265–296.

Schiffman, L. H.: From Text to Tradition. A History of Second Temple and Rabbinic Judaism, Hoboken, NJ 1991.

Schmid, H. H.: Art. חלק, THAT I ([5]1994), 576–579.

Schmid, K.: Buchgestalten des Jeremiabuches. Untersuchungen zur Redaktions- und Rezeptionsgeschichte von Jer 30–33 im Kontext des Buches, WMANT 72, Neukirchen-Vluyn 1996.

Schmidt, L.: Deuteronomistisches Geschichtswerk, in: H. Boecker u. a.: Altes Testament, Neukirchen-Vluyn [5]1996, 127–141.

Schmidt, U.: Zentrale Randfiguren. Strukturen der Darstellung von Frauen in den Erzählungen der Königebücher, Gütersloh 2003.

Schmidt, W. H.: Die deuteronomistische Redaktion des Amosbuches, ZAW 77 (1965), 168–193.

Schmitt, A.: Die Totenerweckung in 2 Kön 4,8–37. Eine literaturwissenschaftliche Untersuchung, BZ 19 (1975), 1–25.

Schmitt, H.-C.: Elisa. Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zur vorklassischen nordisraelitischen Prophetie, Gütersloh 1972.

— Das spätdeuteronomistische Geschichtswerk Genesis 1–2 Regum XXV und seine theologische Intention, in: Congress Volume Cambridge 1995, VT.S 66, Leiden u. a. 1997, 261–279.

Schmoldt, H.: Elijas Botschaft an Ahab. Überlegungen zum Werdegang von 1 Kön 21, BN 28 (1985), 39–52.

Schneider, T. J.: Rethinking Jehu, Bib. 77 (1996), 100–107.

Schniedewind, W.M: History and Interpretation. The Religion of Ahab and Manasseh in the Book of Kings, CBQ 55 (1993), 649–661.

— Tel Dan Stela. New Light on Aramaic and Jehus's Revolt, BASOR 302 (1996), 75–90.

Schoors, A.: Die Königreiche Israel und Juda im 8. und 7. Jahrhundert v. Chr. Die assyrische Krise. Biblische Enzyklopädie Bd. 5, Stuttgart u. a. 1998.

Schorch, S.: Baal oder Boschet. Ein umstrittenes theophores Element zwischen Religions- und Textgeschichte, ZAW 112 (2000), 598–611.

Schottroff, L./Schroer, S./Wacker, M.-Th.: Feministische Exegese. Forschungserträge zur Bibel aus der Perspektive von Frauen, Darmstadt 1997.

Schroer, S.: Weise Frauen und Ratgeberinnen. Literarische und historische Vorbilder der personifizierten Chokmah, BN 51 (1990), 41–60.

— Art. Elfenbein, NBL I (1991), 513–514.

— Auf dem Weg zu einer feministischen Rekonstruktion der Geschichte Israels, in: L. Schottroff/S. Schroer/M.-Th. Wacker: Feministische Exegese. Forschungserträge zur Bibel aus der Perspektive von Frauen, Darmstadt 1997, 81–172.

Schroer, S./Staubli, T.: Körpersymbolik der Bibel, Darmstadt 1998.

Schüssler Fiorenza, E.: Text and Reality – Reality as Text: The Problem of a Feminist Historical and Social Reconstruction Based on Texts, StTh 43 (1989), 19–34.

Schütz, E.: Formgeschichte des vorklassischen Prophetenspruchs, Diss. Bonn 1958.

Schult, H.: Vergleichende Studien zur alttestamentlichen Namenkunde, Diss. Bonn 1967.

Schulte, H.: Die Entstehung der Geschichtsschreibung im Alten Israel, BZAW 128, Berlin u. a. 1972.

— Beobachtungen zum Begriff der Zônâ im Alten Testament, ZAW 104 (1992), 255–262.

— The End of the Omride Dynasty. Social-Ethical Observations on the Subject of Power and Violence, Semeia 66 (1994), 133–148.

— Dennoch gingen sie aufrecht. Frauengestalten im Alten Testament, Neukirchen-Vluyn 1995.

Schulz, H.: Das Todesrecht im Alten Testament. Studien zur Rechtsform der Mot-Jumat-Sätze, BZAW 114, Berlin 1969.

Schwab, E.: Das Dürremotiv in I Regum 17,8–16, ZAW 99 (1987), 329–339.

Schweizer, H.: Literarkritik, ThQ 168 (1988), 23–43.

Schwienhorst-Schönberger, L.: Das Bundesbuch (Ex 20,22–23,33). Studien zu seiner Entstehung und Theologie, BZAW 188, Berlin u. a. 1990.

Seebaß, H.: Elia und Ahab auf dem Karmel, ZThK 70 (1973), 121–136.

— Der Fall Naboth in 1 Reg. XXI, VT 24 (1974), 474–488.

— Art. Elia. I. Altes Testament, TRE 9 (1982), 498–502.

— Art. Elisa, TRE 9 (1982), 506–509.

Seeligmann, I. L.: Voraussetzungen der Midraschexegese, in: Congress Volume Copenhagen 1953, VT.S 1, Leiden 1953, 150–181.

— Menschliches Heldentum und göttliche Hilfe. Die doppelte Kausalität im alttestamentlichen Geschichtsdenken, ThZ 19 (1963), 385–411.

— Die Auffassung von der Prophetie in der deuteronomistischen und chronistischen Geschichtsschreibung (mit einem Exkurs über das Buch Jeremia), in: Congress Volume Göttingen 1977, VT.S 29, Leiden 1978, 254–284.

Seidl, T.: Mose und Elija am Gottesberg. Überlieferungen zu Krise und Konversion der Propheten, BZ 37 (1993), 1–25.

Seifert, E.: Tochter und Vater im Alten Testament. Eine ideologiekritische Untersuchung zur Verfügungsgewalt von Vätern über ihre Töchter, Neukirchener theologische Dissertationen und Habilitationen Bd. 9, Neukirchen-Vluyn 1997.

Seybold, K.: Elia am Gottesberg. Vorstellungen prophetischen Wirkens nach 1. Könige 19, EvTh 33 (1973), 3–18.

Simon, U.: Minor Characters in Biblical Narrative, JSOT 46 (1990), 11–19.

Smelik, K. A. D.: Converting the Past. Studies in Ancient Israelite and Moabite Historiography, OTS 28, Leiden u. a. 1992.

Smend, R.: Das Gesetz und die Völker. Ein Beitrag zur deuteronomistischen Redaktionsgeschichte, in: H. W. Wolff (Hg.): Probleme biblischer Theologie. FS G. von Rad, München 1971, 494–509.

— Das Wort Jahwes an Elia. Erwägungen zur Komposition von I Reg. XVII–XIX, VT 25 (1975), 525–543.

— Der biblische und der historische Elia (1975), in: ders.: Zur ältesten Geschichte Israels (GSt 2), BEvTh 100, München 1987, 229–243.

— Essen und Trinken – ein Stück Weltlichkeit des Alten Testaments, in: H. Donner/ R. Hanhart/R. Smend (Hg.): Beiträge zur Alttestamentlichen Theologie. FS W. Zimmerli, Göttingen 1977, 446–459.

— Überlieferung und Geschichte. Aspekte ihres Verhältnisses (1978), in: ders.: Zur ältesten Geschichte Israels (GSt 2), BEvTh 100, München 1987, 13–26.

— The Deuteronomistic Elijah. A Contribution to the Old Testament Portrayal of the Prophets, OTE 4 (1986), 28–45.

— Die Entstehung des Alten Testaments, ThW 1, Stuttgart u. a. [5]1995.

— Mose als geschichtliche Gestalt, in: HZ 260 (1995), 1–19.

— Beziehungen zwischen alttestamentlicher und neutestamentlicher Wissenschaft, ZThK 92 (1995), 1–12.

Smith, C.: ‚Queenship' in Israel? The Cases of Batsheba, Jezebel and Athaliah, in: J. Day (Ed.): King and Messiah in the Ancient Near East, JSOT.S 270, Sheffield 1998, 142–162.

Smith, M. S.: The Early History of God. Yahwe and the other Deities in Ancient Israel, San Francisco u. a. 1990.

Smith-Christopher, D. L.: The Mixed Marriage Crisis in Ezra 9–10 and Nehemiah 13. A Study of the Sociology of Post-Exilic Judaean Community, in: T. C. Eskenazi/K. H. Richards (Ed.): Second Temple Studies Bd. 2, JSOT.S 175, Sheffield 1994, 243–265.

Soggin, J. A.: Jezabel, oder die fremde Frau, in: A. Coquot/M. Delcor (Hg.): Mélanges bibliques et orientaux en l'honneur de M. H. Cazelles, AOAT 212, Neukirchen-Vluyn 1981, 453–459.

A History of Israel. From the Beginnings to the Bar Kochba Revolt AD 135, London 1984.

— Einführung in die Geschichte Israels und Judas. Von den Ursprüngen bis zum Aufstand Bar Kochbas, Darmstadt 1991.

— Art. מלך, THAT I (⁵1994), 908–920.

Spieckermann, H.: Juda unter Assur in der Sargonidenzeit, FRLANT 129, Göttingen 1982.

Stamm, J. J.: Beiträge zur hebräischen und altorientalischen Namenkunde. Zu seinem 70. Geburtstag hg. v. E. Jenni/M. A. Klopfenstein, OBO 30, Freiburg/Schweiz u. a. 1980.

Steck, O. H.: Die Erzählung von Jahwes Einschreiten gegen die Orakelbefragung Ahasjas (2 Kön 1,2–8.*17), EvTh 27 (1967), 546–556.

— Israel und das gewaltsame Geschick der Propheten. Untersuchungen zur Überlieferung des deuteronomistischen Geschichtsbildes im Alten Testament, Spätjudentum und Urchristentum, WMANT 23, Neukirchen-Vluyn 1967.

— Überlieferung und Zeitgeschichte in den Elia-Erzählungen, WMANT 26, Neukirchen-Vluyn 1968.

Steinsaltz, A.: Persönlichkeiten aus dem Talmud. Übers. aus dem Hebr. u. Glossar M. Seidler, Basel u. a. 1996.

Stemberger, G.: Art Elija, LThK[3] III (1995), 595–596.

Stendebach, F. J.: Art. שלום, ThWAT VIII (1995), 12–46.

Stern, E.: How bad was Ahab?, BarR 19,2 (1993), 18–29.

Sternberg, M.: The Poetics of Biblical Narrative. Ideological Literature and the Drama of Reading, Bloomington 1985.

— Critical Notes. Biblical Poetics and Sexual Politics: From Reading to Counterreading, JBL 111 (1992), 463–488.

Stichele, C. vander: Response to Heather McKay: ‚Killer Queens' – The Recycling of Jezebel and Herodias as Fin de Siècle Phantasies, in: Recycling Biblical Figures 1999, 192–204.

Stiglmair, A.: Art. עוף, ThWAT V (1986), 1177–1183.

Stipp, H.-J.: Elischa, Propheten, Gottesmänner. Die Kompositionsgeschichte des Elischazyklus und verwandter Texte, rekonstruiert auf der Basis von Text- und Literarkritik zu 1 Kön 20.22 und 2 Kön 2–7, ATSAT 24, St. Ottilien 1987.

— Jeremia im Parteienstreit. Studien zur Textentwicklung von Jer 26,36–43 und 45 als Beitrag zur Geschichte Jeremias, seines Buches und judäischer Parteien im 6. Jh., BBB 82, Frankfurt a. M. 1992.

— Ahabs Buße und die Komposition des deuteronomistischen Geschichtswerks, Bib. 76 (1995), 471–497.

— Traditionsgeschichtliche Beobachtungen zu den Kriegserzählungen der Königsbücher, RB 104 (1997), 481–511.

— Vier Gestalten einer Totenaufweckung (1 Kön 17,17–24; 2 Kön 4,8–37; Apg 9,36–42; Apg 20,7–12), Bib. 80 (1999), 43–77.

Stöhr, M. (Hg.): Lernen in Jerusalem – Lernen mit Israel. Anstöße zur Erneuerung in Theologie und Kirche, VIKJ 20, Berlin 1993.

Strange, J.: Joram, King of Israel and Judah, VT 25 (1975), 191–201.

Suter, C.: Die Frau im Fenster in der orientalischen Elfenbein-Schnitzkunst des frühen I. Jahrtausends v. Chr., Jahrbuch der Staatlichen Kunstsammlungen in Baden-Würtenberg 29 (1992), 7–28.

Ta-Shma, I.: Art. Rabbinical Literature, EJ Bd. 13, Jerusalem 1971, 1462–1463.

Talmon, S./Fields, W. F.: The Collocation משתין בקיר ועצור ועזוב and its Meaning, ZAW 101 (1989), 85–112.

Tarlin, J.: Toward a ‚Female‘ Reading of the Eliah Cycle: Ideology and Gender in the Interpretation of 1 Kings 17–19, 21 and 2 Kings 1–2.18, in: A Feminist Companion to the Bible 5, Sheffield 1994, 208–217.

Thiel, W.: Die deuteronomistische Redaktion von Jeremia 1–25, WMANT 41, Neukirchen-Vluyn 1973.

— Die deuteronomistische Redaktion von Jeremia 26–45. Mit einer Gesamtbeurteilung der deuteronomistischen Redaktion des Buches Jeremia, WMANT 52, Neukirchen-Vluyn 1981.

— Deuteronomistische Redaktionsarbeit in den Elia-Erzählungen, in: Congress Volume Leuven 1989, VT.S 43, Leiden 1991, 148–171.

— Zur Komposition von 1 Kön 18. Versuch einer kontextuellen Auslegung, in: E. Blum/ C. Macholz/E. W. Stegemann (Hg.): Die Hebräische Bibel und ihre zweifache Nachgeschichte. FS R. Rendtorff, Neukirchen-Vluyn 1990, 215–223.

— Zur Lage von Tischbe in Gilead, ZDPV 106 (1990),119–134.

— Sprachliche und thematische Gemeinsamkeiten nordisraelitischer Propheten-Überlieferungen, in: J. Zmijewski (Hg.): Die alttestamentliche Botschaft als Wegweisung. FS H. Reinelt, Stuttgart 1990, 359–376.

— Zu Ursprung und Entfaltung der Elia-Tradition, in: K. Grünwaldt/H. Schroeter (Hg.): Was suchst Du hier, Elia? Ein hermeneutisches Arbeitsbuch, Hermeneutica 4, Rheinbach-Merzbach 1995, 27–39.

— Der Todesrechtsprozeß Nabots in I Kön 21, in: S. Beyerle/G. Mayer/H. Strauß (Hg.): Recht und Ethos im Alten Testament – Gestalt und Wirkung. FS H. Seebass, Neukirchen-Vluyn 1999, 73–81.

— Art. Elia. I. Altes Testament, RGG^4 II (1999), 1209–1211.

— Könige II, BK IX/2, Lfg. 1 ff., Neukirchen-Vluyn 2000.

— Art. Isebel, RGG^4 IV (2001), 246.

Thompson, T. L.: Early History of the Israelite People. From the Written and Archaeological Sources, Studies in the History of the Ancient Near East 4, Leiden u. a. 1992.

Timm, S.: Die Dynastie Omri. Quellen und Untersuchungen zur Geschichte Israels im 9. Jahrhundert vor Christus, FRLANT 124, Göttingen 1982.

— Art. Isebel, NBL II (1995), 241.

— Art. Ahab, RGG^4 I (1998), 221–222.

— Art. Ahasja, RGG^4 I (1998), 222–223.

Tomes, R.: „Come and see my Zeal for the Lord“ – Reading the Jehu Story, in: G. J. Brooke/J.-D. Kaestli (Ed.): Narrativity in Biblical and Related Texts, BEThL 149, Leuven 2000, 53–67.

Trible, P.: The Odd Couple: Elijah and Jezebel, in: Out of the Garden. Women Writers on the Bible. Edited by C. Büchmann and C. Spiegel, New York 1994, 166–179.

— Exegesis for Storytellers and other Strangers, JBL 114 (1995), 3–19.

Tropper, J.: Eine altaramäische Steleninschrift aus Dan, UF 25 (1993), 395–406.

Uehlinger, C.: Ahabs königliches Siegel? Eine antiker Bronzering zwischen Historismus und Reliquienkult, Memoria und Geschichte, in: A. Kessler u. a. (Hg.): Peregrina Curiositas. Eine Reise durch den orbis antiquus. FS D. Van Damme, NTOA, Freiburg/Schweiz u. a. 1994, 77–116.

— Art. Elfenbeinschnitzerei/Elfenbeinplastik. I. Anfänge bis zur hellenistischen Zeit, RGG[4] II (1999), 1202–1204.

— Achabs „Elfenbeinhaus“ und der „Elfenbeinturm“ in Hld 7,5. Archäologie und Poetik, BN 102 (2000), 95–111.

— Bildquellen und ‚Geschichte Israels‘. Grundsätzliche Überlegungen und Fallbeispiele, in: C. Hardmeier (Hg.): Steine – Bilder – Texte. Historische Evidenz außerbiblischer und biblischer Quellen, Arbeiten zur Bibel und ihrer Geschichte Bd. 5, Leipzig 2001, 25–77.

Ussishkin, D.: Jezreel, Samaria and Megiddo: Royal Centres of Omri and Ahab, in: Congress Volume Cambridge 1995, VT.S 66, Leiden u. a. 1997, 351–364.

— Art. Jezreel, Tel, in: The Oxford Encyclopedia of Archaeology in the Near East, Vol. III, New York u. a. 1997, 246–247.

Ussishkin, D./Woodhead, J.: Excavations at Tel Jezreel 1994–1996. Third Preliminary Report, Tel Aviv 24 (1997), 6–72.

Utzschneider, H.: Text – Leser – Autor. Bestandsaufnahme und Prolegomena zu einer Theorie der Exegese, BZ 43 (1999), 224–238.

Utzschneider, H./Nitsche, S. A.: Arbeitsbuch literaturwissenschaftliche Bibelauslegung. Eine Methodenlehre zur Exegese des Alten Testaments, Gütersloh 2001.

Van Seters, J.: In Search of History. Historiography in the Ancient World and the Origins of Biblical History, New Haven 1983.

— Der Jahwist als Historiker, ThSt (B) Bd. 134, Zürich 1987.

Vaux, R. de: Das Alte Testament und seine Lebensordnungen, Bd. 1, Freiburg u. a. [2]1964.

Veerkamp, T.: Die Vernichtung des Baal. Auslegung der Königsbücher (1,17–2,11), Reihe im Lehrhaus 2, Stuttgart 1983.

Veijola, T.: Die ewige Dynastie. David und die Entstehung seiner Dynastie nach der deuteronomistischen Darstellung, AASF.B 193, Helsinki 1975.

— Das Königtum in der Beurteilung der deuteronomistischen Historiographie. Eine redaktionsgeschichtliche Untersuchung, AASF.B 198, Helsinki 1977.

— Wahrheit und Intoleranz nach Dtn 13 (1995), in: ders.: Moses Erben. Studien zum Dekalog, zum Deuteronomismus und zum Schriftgelehrtentum, BWANT 149, Stuttgart u. a. 2000, 109–130.

— Deuteronomismusforschung zwischen Tradition und Innovation (I), ThR 67,3 (2002), 273–327.

— Deuteronomismusforschung zwischen Tradition und Innovation (II), ThR 67,4 (2002), 391–424.

— Deuteronomismusforschung zwischen Tradition und Innovation (III), ThR 68,1 (2003), 1–44.

Vliet, H. van: No Single Testimony. A Study on the Adoption of the Law of Deut. 19:15 par. into the New Testament, Utrecht 1958.

Wacker, M.-Th.: Gefährliche Erinnerungen. Feministische Blicke auf die hebräische Bibel, in: dies. (Hg.): Theologie feministisch. Disziplinen, Schwerpunkte, Richtungen, Düsseldorf 1988, 14–58.

— Figurationen des Weiblichen im Hosea-Buch, HBS 8, Freiburg i. Br. u. a. 1996.

Wallis, G.: Art. סות, ThWAT V (1986), 810–814.

Walsh, J. T.: Methods and Meanings. Multiple Studies of I Kings 21, JBL 111 (1992), 193–211.

Wanke, G.: Art. נחלה, THAT II ([5]1995), 55–59.

Weiler, G.: Das Matriarchat im Alten Israel, Stuttgart u. a. 1989.

Weimar, P.: Art. Elija, NBL I (1991), 516–520.

Weinfeld, M.: Deuteronomy and the Deuteronomic School, Repr. Winona Lake/Ind. 1992.

Weippert, H.: Die ‚deuteronomistischen‘ Beurteilungen der Könige von Israel und Juda und das Problem der Redaktion der Königebücher, Bib. 53 (1972), 301–339.

— Das deuteronomistische Geschichtswerk. Sein Ziel und Ende in der neueren Forschung, ThR 50 (1985), 213–249.

— Palästina in vorhellenistischer Zeit. Mit e. Beitrag von L. Mildenberg, Handbuch der Archäologie: Vorderasien 2,1, München 1988.

— Geschichten und Geschichte: Verheißung und Erfüllung im deuteronomistischen Geschichtswerk, in: Congress Volume Leuven 1989, VT.S 43, Leiden 1991, 116–131.

Weippert, M.: Edom. Studien und Materialien zur Geschichte der Edomiter auf Grund schriftlicher und archäologischer Quellen, Diss. Tübingen 1971.

— Synkretismus und Monotheismus. Religionsinterne Konfliktbewältigung im alten Israel (1990), in: ders.: Jahwe und die anderen Götter, FAT 18, Tübingen 1997, 1–24.

Wellhausen, J.: Prolegomena zur Geschichte Israels, Berlin u. a. [6]1927.

— Israelitische und jüdische Geschichte, Berlin [9]1958.

— Die Composition des Hexateuchs und der Historischen Bücher des Alten Testaments, Berlin [4]1963.

Welten, P.: Naboths Weinberg (1. Könige 21), EvTh 33 (1973), 18–32.

Wesselius, J.-W.: The first Royal Inscription from Ancient Israel. The Tel Dan Inscription Reconsidered, SJOT 13 (1999), 163–186.

Westermann, C.: Der Frieden (shalom) im Alten Testament (1969), in: ders.: Forschung am Alten Testament, GSt 2, TB 55, München 1974, 196–229.

— Grundformen prophetischer Rede, BEvTh, München [5]1978.

— Die Geschichtsbücher im Alten Testament. Gab es ein deuteronomistisches Geschichtswerk? TB 87, Gütersloh 1994.

White, M. C.: Naboth's Vineyard and Jehu's Coup. The Legitimation of a Dynastic Extermination, VT 44 (1994), 66–76.

— The Elijah Legends and Jehu's Coup, BJSt 311, Atlanta 1997.

Whitelam, K. W.: The Just King. Monarchical Judicial Authority in Ancient Israel, JSOT.S 12, Sheffield 1979.

— The Invention of Ancient Israel: The Silencing of Palestinian History, London 1996.

Wiener, A.: The Prophet Elijah in the Development of Judaism. A Depth-Psychological Study, London 1978.

Willi-Plein, I.: Frauen um David. Beobachtungen zur Davidsgeschichte, in: M. Weippert/ S. Timm (Hg.): Meilenstein. FS H. Donner, ÄAT 30, München 1995, 349–361.

Williamson, H. G. M.: Jezreel in the Biblical Texts, Tel Aviv 18 (1991), 72–92.

Winter, U.: Frau und Göttin. Exegetische und ikonographische Studien zum weiblichen Gottesbild im Alten Israel und in dessen Umwelt, OBO 53, Freiburg/Schweiz u. a. 1983.

— Art. Schminke, schminken, NBL III (1999), 494–495.

Wiseman, D. J.: „Is it Peace?“ – Covenant and Diplomacy, VT 32 (1982), 311–326.

Wolff, H. W.: Das Kerygma des Deuteronomistischen Geschichtswerks (1961), in: ders.: GSt zum Alten Testament, TB 22, München 1964, 308–324.

— Dodekapropheton 1. Hosea, BK XIV/1, Neukirchen-Vluyn [2]1965.

— Dodekapropheton 4. Micha, BK XIV/4, Neukirchen-Vluyn 1982.

— Dodekapropheton 2. Joel und Amos, BK XIV/2, Neukirchen-Vluyn [3]1985.

Wonneberger, R.: Redaktion. Studien zur Textfortschreibung im Alten Testament, entwickelt am Beispiel der Samuel-Überlieferung, FRLANT 156, Göttingen 1992.

Woude, A. S. van der: Art שׁם, THAT II ([5]1995), 935–963.

Würthwein, E.: Die Erzählung vom Gottesurteil auf dem Karmel (1962), in: ders.: Studien zum Deuteronomistischen Geschichtswerk, BZAW 227, Berlin u. a. 1994, 118–131.

— Elijah at Horeb: Reflections on I Kings 19.9–18 (1970), in: ders.: Studien zum Deuteronomistischen Geschichtswerk, BZAW 227, Berlin u. a. 1994,140–154.

— Die Bücher der Könige, 1. Könige 1–16, ATD 11,1, Göttingen 1977.

— Naboth-Novelle und Elia-Wort, ZThK 75 (1978), 375–397.

— Die Bücher der Könige, 1. Kön 17–2. Kön 25, ATD 11,2, Göttingen 1984.

— Prophetisches Wort und Geschichte in den Königsbüchern. Zu einer These Gerhard von Rads, in: M. Oeming/A. Graupner (Hg): Altes Testament und christliche Verkündigung. FS A. H. J. Gunneweg, Stuttgart u. a. 1987, 399–411.

— Zur Opferprobe Elias I Reg 18,21–39 (1989), in: ders.: Studien zum Deuteronomistischen Geschichtswerk, BZAW 227, Berlin u. a. 1994, 132–139.

— Erwägungen zum sog. deuteronomistischen Geschichtswerk. Eine Skizze, in: ders.: Studien zum Deuteronomistischen Geschichtswerk, BZAW 227, Berlin u. a. 1994, 1–11.

— Tradition und theologische Redaktion in I Reg 17–18, in: ders.: Studien zum Deuteronomistischen Geschichtswerk, BZAW 227, Berlin u. a. 1994, 102–117.

Yadin, Y.: The ‚House of Ba‘al‘ of Ahab and Jezebel in Samaria, and that of Athalia in Judah, in: R. Moorey/P. Parr (Ed.): Archaeology in the Levant. FS K. Kenyon, Warminster 1978, 127–135.

Zapff, B. M.: „Da stand ein Prophet auf wie Feuer...“ (Sir 48,1). Zur Redaktionsgeschichte und Theologie des Opferwettstreites auf dem Karmel in 1 Kön 18,19–40, in: F. Dietrich/B. Willmes (Hg.): Ich bewirke das Heil und erschaffe das Unheil (Jesaja 45,7). FS L. Ruppert, fzb 88, Würzburg 1998, 527–551.

Zenger, E. u. a.: Einleitung in das Alte Testament, KStTh 1,1, Stuttgart u. a. [4]2001.

Zimmerli, W.: Ezechiel 1–24, BK XIII/1, Neukirchen-Vluyn 1969.

III. Register

1. Bibelstellen (in Auswahl)

2. Rabbinische Schriften (in Auswahl)

ORBIS BIBLICUS ET ORIENTALIS – Volumes available

Bd. 25/1a MICHAEL LATTKE: *Die Oden Salomos in ihrer Bedeutung für Neues Testament und Gnosis.* Band Ia. Der syrische Text der Edition in Estrangela Faksimile des griechischen Papyrus Bodmer XI. 68 Seiten. 1980.

Bd. 25/2 MICHAEL LATTKE: *Die Oden Salomos in ihrer Bedeutung für Neues Testament und Gnosis.* Band II. Vollständige Wortkonkordanz zur handschriftlichen, griechischen, koptischen, lateinischen und syrischen Überlieferung der Oden Salomos. Mit einem Faksimile des Kodex N. XVI–201 Seiten. 1979.

Bd. 25/3 MICHAEL LATTKE: *Die Oden Salomos in ihrer Bedeutung für Neues Testament und Gnosis.* Band III. XXXIV–478 Seiten. 1986.

Bd. 25/4 MICHAEL LATTKE: *Die Oden Salomos in ihrer Bedeutung für Neues Testament und Gnosis.* Band IV. XII–284 Seiten. 1998.

Bd. 46 ERIK HORNUNG: *Der ägyptische Mythos von der Himmelskuh.* Eine Ätiologie des Unvollkommenen. Unter Mitarbeit von Andreas Brodbeck, Hermann Schlögl und Elisabeth Staehelin und mit einem Beitrag von Gerhard Fecht. XII–129 Seiten, 10 Abbildungen. 1991. Dritte Auflage.

Bd. 50/1 DOMINIQUE BARTHÉLEMY: *Critique textuelle de l'Ancien Testament.* 1. Josué, Juges, Ruth, Samuel, Rois, Chroniques, Esdras, Néhémie, Esther. Rapport final du Comité pour l'analyse textuelle de l'Ancien Testament hébreu institué par l'Alliance Biblique Universelle, établi en coopération avec Alexander R. Hulst, Norbert Lohfink, William D. McHardy, H. Peter Rüger, coéditeur, James A. Sanders, coéditeur. 812 pages. 1982. Epuisé.

Bd. 50/2 DOMINIQUE BARTHÉLEMY: *Critique textuelle de l'Ancien Testament.* 2. Isaïe, Jérémie, Lamentations. Rapport final du Comité pour l'analyse textuelle de l'Ancien Testament hébreu institué par l'Alliance Biblique Universelle, établi en coopération avec Alexander R. Hulst, Norbert Lohfink, William D. McHardy, H. Peter Rüger, coéditeur, James A. Sanders, coéditeur. 1112 pages. 1986.

Bd. 50/3 DOMINIQUE BARTHÉLEMY: *Critique textuelle de l'Ancien Testament.* Tome 3. Ezéchiel, Daniel et les 12 Prophètes. Rapport final du Comité pour l'analyse textuelle de l'Ancien Testament hébreu institué par l'Alliance Biblique Universelle, établi en coopération avec Alexander R. Hulst, Norbert Lohfink, William D. McHardy, H. Peter Rüger, coéditeur, James A. Sanders, coéditeur. 1424 pages. 1992.

Bd. 50/4 DOMINIQUE BARTHÉLEMY: *Critique textuelle de l'Ancien Testament.* Tome 4. Psaumes. Rapport final du comité pour l'analyse textuelle de l'Ancien Testament hébreu institué par l'Alliance Biblique Universelle, établi en coopération avec Alexander R. Hulst, Norbert Lohfink, William D. McHardy, H. Peter Rüger, coéditeur, James A. Sanders, coéditeur, édité à partir du manuscrit inachevé de Dominique Barthélemy par Stephen Desmond Ryan et Adrian Schenker. XLVI–938 pages. 2005.

Bd. 144 CHRISTL MAIER: *Die «fremde Frau» in Proverbien 1–9.* Eine exegetische und sozialgeschichtliche Studie. XII–304 Seiten. 1995.

Bd. 145 HANS ULRICH STEYMANS: *Deuteronomium 28 und die* adê *zur Thronfolgeregelung Asarhaddons.* Segen und Fluch im Alten Orient und in Israel. XII–436 Seiten. 1995.

Bd. 146 FRIEDRICH ABITZ: *Pharao als Gott in den Unterweltsbüchern des Neuen Reiches.* VIII–228 Seiten. 1995.

Bd. 147 GILLES ROULIN: *Le Livre de la Nuit. Une composition égyptienne de l'au-delà.* I[re] partie: traduction et commentaire. XX–420 pages. II[e] partie: copie synoptique. X–169 pages, 21 planches. 1996.

Bd. 148 MANUEL BACHMANN: *Die strukturalistische Artefakt- und Kunstanalyse.* Exposition der Grundlagen anhand der vorderorientalischen, ägyptischen und griechischen Kunst. 88 Seiten mit 40 Abbildungen. 1996.

Bd. 150 ELISABETH STAEHELIN / BERTRAND JAEGER (Hrsg.): *Ägypten-Bilder.* Akten des «Symposions zur Ägypten-Rezeption», Augst bei Basel, vom 9.–11. September 1993. 384 Seiten Text, 108 Seiten mit Abbildungen. 1997.

Bd. 151 DAVID A.WARBURTON: *State and Economy in Ancient Egypt.* Fiscal Vocabulary of the New Kingdom. 392 pages. 1996.

Bd. 152 FRANÇOIS ROSSIER SM: *L'intercession entre les hommes dans la Bible hébraïque.* L'intercession entre les hommes aux origines de l'intercession auprès de Dieu. 408 pages. 1996.

Bd. 153 REINHARD GREGOR KRATZ / THOMAS KRÜGER (Hrsg.): *Rezeption und Auslegung im Alten Testament und in seinem Umfeld.* Ein Symposion aus Anlass des 60. Geburtstags von Odil Hannes Steck. 148 Seiten. 1997.

Bd. 154 ERICH BOSSHARD-NEPUSTIL: *Rezeptionen von Jesaja 1–39 im Zwölfprophetenbuch.* Untersuchungen zur literarischen Verbindung von Prophetenbüchern in babylonischer und persischer Zeit. XIV–534 Seiten. 1997.

Bd. 155 MIRIAM LICHTHEIM: *Moral Values in Ancient Egypt.* 136 pages. 1997.

Bd. 156 ANDREAS WAGNER (Hrsg.): *Studien zur hebräischen Grammatik.* VIII–212 Seiten. 1997.

Bd. 157 OLIVIER ARTUS: *Etudes sur le livre des Nombres.* Récit, Histoire et Loi en Nb 13,1–20,13. X–310 pages. 1997.

Bd. 158 DIETER BÖHLER: *Die heilige Stadt in Esdras α und Esra-Nehemia.* Zwei Konzeptionen der Wiederherstellung Israels. XIV–464 Seiten. 1997.

Bd. 159 WOLFGANG OSWALD: *Israel am Gottesberg.* Eine Untersuchung zur Literargeschichte der vorderen Sinaiperikope Ex 19–24 und deren historischem Hintergrund. X–300 Seiten. 1998.

Bd. 160/1 JOSEF BAUER / ROBERT K. ENGLUND / MANFRED KREBERNIK: *Mesopotamien: Späturuk-Zeit und Frühdynastische Zeit.* Annäherungen 1. Herausgegeben von Pascal Attinger und Markus Wäfler. 640 Seiten. 1998.

Bd. 160/3 WALTHER SALLABERGER / AAGE WESTENHOLZ: *Mesopotamien: Akkade-Zeit und Ur III-Zeit.* Annäherungen 3. Herausgegeben von Pascal Attinger und Markus Wäfler. 424 Seiten. 1999.

Bd. 160/4 DOMINIQUE CHARPIN / DIETZ OTTO EDZARD / MARTEN STOL: *Mesopotamien: Die altbabylonische Zeit.* Annäherungen 4. Herausgegeben von Pascal Attinger – Walther Sallaberger – Markus Wäfler. 1040 Seiten.

Bd. 161 MONIKA BERNETT / OTHMAR KEEL: *Mond, Stier und Kult am Stadttor.* Die Stele von Betsaida (et-Tell). 175 Seiten mit 121 Abbildungen. 1998.

Bd. 162 ANGELIKA BERLEJUNG: *Die Theologie der Bilder.* Herstellung und Einweihung von Kultbildern in Mesopotamien und die alttestamentliche Bilderpolemik. 1998. XII–560 Seiten. 1998.

Bd. 163 SOPHIA K. BIETENHARD: *Des Königs General.* Die Heerführertraditionen in der vorstaatlichen und frühen staatlichen Zeit und die Joabgestalt in 2 Sam 2–20; 1 Kön 1–2. 388 Seiten. 1998.

Bd. 164 JOACHIM BRAUN: *Die Musikkultur Altisraels/Palästinas.* Studien zu archäologischen, schriftlichen und vergleichenden Quellen. XII–372 Seiten, 288 Abbildungen. 1999.

Bd. 165 SOPHIE LAFONT: *Femmes, Droit et Justice dans l'Antiquité orientale.* Contribution à l'étude du droit pénal au Proche-Orient ancien. XVI–576 pages. 1999.

Bd. 166 ESTHER FLÜCKIGER-HAWKER: *Urnamma of Ur in Sumerian Literary Tradition.* XVIII–426 pages, 25 plates. 1999.

Bd. 167 JUTTA BOLLWEG: *Vorderasiatische Wagentypen.* Im Spiegel der Terracottaplastik bis zur Altbabylonischen Zeit. 160 Seiten und 68 Seiten Abbildungen. 1999.

Bd. 168 MARTIN ROSE: *Rien de nouveau.* Nouvelles approches du livre de Qohéleth. Avec une bibliographie (1988–1998) élaborée par Béatrice Perregaux Allisson. 648 pages. 1999.

Bd. 169 MARTIN KLINGBEIL: *Yahweh Fighting from Heaven.* God as Warrior and as God of Heaven in the Hebrew Psalter and Ancient Near Eastern Iconography. XII–374 pages. 1999.

Bd. 170 BERND ULRICH SCHIPPER: *Israel und Ägypten in der Königszeit.* Die kulturellen Kontakte von Salomo bis zum Fall Jerusalems. 344 Seiten und 24 Seiten Abbildungen. 1999.

Bd. 171 JEAN-DANIEL MACCHI: *Israël et ses tribus selon Genèse 49.* 408 pages. 1999.

Bd. 172 ADRIAN SCHENKER: *Recht und Kult im Alten Testament.* Achtzehn Studien. 232 Seiten. 2000.

Bd. 173 GABRIELE THEUER: *Der Mondgott in den Religionen Syrien-Palästinas.* Unter besonderer Berücksichtigung von KTU 1.24. XVI–658 Seiten und 11 Seiten Abbildungen. 2000.

Bd. 174 CATHIE SPIESER: *Les noms du Pharaon comme êtres autonomes au Nouvel Empire.* XII–304 pages et 108 pages d'illustrations. 2000.

Bd. 175 CHRISTOPH UEHLINGER (ed.): *Images as media* – Sources for the cultural history of the Near East and the Eastern Mediterranean (Ist millennium BCE). Proceedings of an international symposium held in Fribourg on November 25-29, 1997. XXXII–424 pages with 178 figures, 60 plates. 2000.

Bd. 176 ALBERT DE PURY/THOMAS RÖMER (Hrsg.): *Die sogenannte Thronfolgegeschichte Davids.* Neue Einsichten und Anfragen. 212 Seiten. 2000.

Bd. 177 JÜRG EGGLER: *Influences and Traditions Underlying the Vision of Daniel 7:2-14.* The Research History from the End of the 19th Century to the Present. VIII–156 pages. 2000.

Bd. 178 OTHMAR KEEL / URS STAUB: *Hellenismus und Judentum.* Vier Studien zu Daniel 7 und zur Religionsnot unter Antiochus IV. XII–164 Seiten. 2000.

Bd. 179 YOHANAN GOLDMAN / CHRISTOPH UEHLINGER (éds.): *La double transmission du texte biblique.* Etudes d'histoire du texte offertes en hommage à Adrian Schenker. VI–130 pages. 2001.

Bd. 180 UTA ZWINGENBERGER: *Dorfkultur der frühen Eisenzeit in Mittelpalästina.* XX–612 Seiten. 2001.

Bd. 181 HUBERT TITA: *Gelübde als Bekenntnis.* Eine Studie zu den Gelübden im Alten Testament. XVI–272 Seiten. 2001.

Bd. 182 KATE BOSSE-GRIFFITHS: *Amarna Studies, and other selected papers.* Edited by J. Gwyn Griffiths. 264 pages. 2001.

Bd. 183 TITUS REINMUTH: *Der Bericht Nehemias.* Zur literarischen Eigenart, traditionsgeschichtlichen Prägung und innerbiblischen Rezeption des Ich-Berichts Nehemias. XIV–402 Seiten. 2002.

Bd. 184 CHRISTIAN HERRMANN: *Ägyptische Amulette aus Palästina/Israel II.* XII–188 Seiten und 36 Seiten Abbildungen. 2002.

Bd. 185 SILKE ROTH: *Gebieterin aller Länder.* Die Rolle der königlichen Frauen in der fiktiven und realen Aussenpolitik des ägyptischen Neuen Reiches. XII–184 Seiten. 2002.

Bd. 186 ULRICH HÜBNER / ERNST AXEL KNAUF (Hrsg.): *Kein Land für sich allein.* Studien zum Kulturkontakt in Kanaan, Israel/Palästina und Ebirnâri. Für Manfred Weippert zum 65. Geburtstag. VIII–352 Seiten. 2002.

Bd. 187 PETER RIEDE: *Im Spiegel der Tiere.* Studien zum Verhältnis von Mensch und Tier im alten Israel. 392 Seiten, 34 Abbildungen. 2002.

Bd. 188 ANNETTE SCHELLENBERG: *Erkenntnis als Problem.* Qohelet und die alttestamentliche Diskussion um das menschliche Erkennen. XII–348 Seiten. 2002.

Bd. 189 GEORG MEURER: *Die Feinde des Königs in den Pyramidentexten.* VIII–442 Seiten. 2002.

Bd. 190 MARIE MAUSSION: *Le mal, le bien et le jugement de Dieu dans le livre de Qohélet.* VIII–216 pages. 2003.

Bd. 191 MARKUS WITTE / STEFAN ALKIER (Hrsg.): *Die Griechen und der Vordere Orient.* Beiträge zum Kultur- und Religionskontakt zwischen Griechenland und dem Vorderen Orient im 1. Jahrtausend v. Chr. X–150 Seiten. 2003.

Bd. 192 KLAUS KOENEN: *Bethel.* Geschichte, Kult und Theologie. X–270 Seiten. 2003.

Bd. 193 FRIEDRICH JUNGE: *Die Lehre Ptahhoteps und die Tugenden der ägyptischen Welt.* 304 Seiten. 2003.

Bd. 194 JEAN-FRANÇOIS LEFEBVRE: *Le jubilé biblique.* Lv 25 – exégèse et théologie. XII–460 pages. 2003.

Bd. 195 WOLFGANG WETTENGEL: *Die Erzählung von den beiden Brüdern.* Der Papyrus d'Orbiney und die Königsideologie der Ramessiden.VI–314 Seiten. 2003.

Bd. 196 ANDREAS VONACH / GEORG FISCHER (Hrsg.): *Horizonte biblischer Texte.* Festschrift für Josef M. Oesch zum 60. Geburtstag. XII–328 Seiten. 2003.

Bd. 197 BARBARA NEVLING PORTER: *Trees, Kings, and Politics.* XVI–124 pages. 2003.

Bd. 198 JOHN COLEMAN DARNELL: *The Enigmatic Netherworld Books of the Solar-Osirian Unity.* Cryptographic Compositions in the Tombs of Tutankhamun, Ramesses VI, and Ramesses IX. 712 pages. 2004.

Bd. 199 ADRIAN SCHENKER: *Älteste Textgeschichte der Königsbücher.* Die hebräische Vorlage der ursprünglichen Septuaginta als älteste Textform der Königsbücher. 224 Seiten. 2004.

Bd. 200 HILDI KEEL-LEU / BEATRICE TEISSIER: *Die vorderasiatischen Rollsiegel der Sammlungen «Bibel+Orient» der Universität Freiburg Schweiz / The Ancient Near Eastern Cylinder Seals of the Collections «Bible+Orient» of the University of Fribourg.* XXII–412 Seiten, 70 Tafeln. 2004.

Bd. 201 STEFAN ALKIER / MARKUS WITTE (Hrsg.): *Die Griechen und das antike Israel.* Interdisziplinäre Studien zur Religions- und Kulturgeschichte des Heiligen Landes. VIII–216 Seiten. 2004.

Bd. 202 ZEINAB SAYED MOHAMED: *Festvorbereitungen.* Die administrativen und ökonomischen Grundlagen altägyptischer Feste. XVI–200 Seiten. 2004.

Bd. 203 VÉRONIQUE DASEN (éd.): *Naissance et petite enfance dans l'Antiquité.* Actes du colloque de Fribourg, 28 novembre – 1er décembre 2001. 432 pages. 2004.

Bd. 204 IZAK CORNELIUS: *The Many Faces of the Goddess.* The Iconography of the Syro-Palestinian Goddesses Anat, Astarte, Qedeshet, and Asherah ca. 1500-1000 BCE. XVI–208 pages, 108 plates. 2004.

Bd. 205 LUDWIG D. MORENZ: *Bild-Buchstaben und symbolische Zeichen.* Die Heraus*bild*ung der Schrift in der hohen Kultur Altägyptens. XXII–390 Seiten. 2004.

Bd. 206 WALTER DIETRICH (Hrsg.): *David und Saul im Widerstreit – Diachronie und Synchronie im Wettstreit.* Beiträge zur Auslegung des ersten Samuelbuches. 320 Seiten. 2004.

Bd. 207 INNOCENT HIMBAZA: *Le Décalogue et l'histoire du texte.* Etudes des formes textuelles du Décalogue et leurs implications dans l'histoire du texte de l'Ancien Testament. XIV–376 pages. 2004.

Bd. 208 CORNELIA ISLER-KERÉNYI: *Civilizing Violence.* Satyrs on 6th Century Greek Vases. XII–132 pages. 2004.

Bd. 209 BERND U. SCHIPPER: *Die Erzählung des Wenamun.* Ein Literaturwerk im Spannungsfeld von Politik, Geschichte und Religion. XII–396 Seiten, 12 Tafeln. 2005.

Bd. 210 CLAUDIA E. SUTER / CHRISTOPH UEHLINGER (eds.): *Crafts and Images in Contact.* Studies on Eastern Mediterranean Art of the First Millennium BCE. XXXII–396 pages, 54 plates. 2005.

Bd. 211 ALEXIS LEONAS: *Recherches sur le langage de la Septante.* 360 pages. 2005.

Bd. 212 BRENT A. STRAWN: *What Is Stronger than a Lion?* Leonine Image and Metaphor in the Hebrew Bible and the Ancient Near East. XXX–602 pages, 483 figures. 2005.

Bd. 213 TALLAY ORNAN: *The Triumph of the Symbol.* Pictorial Representation of Deities in Mesopotamia and the Biblical Image Ban. XXXII–488 pages, 220 figures. 2005.

Bd. 214 DIETER BÖHLER / INNOCENT HIMBAZA / PHILIPPE HUGO (éds.): *L'Ecrit et l'Esprit.* Etudes d'histoire du texte et de théologie biblique en hommage à Adrian Schenker. 512 pages. 2005.

Bd. 215 SÉAMUS O'CONNELL, *From Most Ancient Sources.* The Nature and Text-Critical Use of Greek Old Testament Text of the Complutensian Polyglot Bible. XII–188 pages. 2006.

Bd. 216 ERIKA MEYER-DIETRICH, *Senebi und Selbst.* Personenkonstituenten zur rituellen Wiedergeburt in einem Frauensarg des Mittleren Reiches. 424 Seiten, 32 Seiten Tafeln. 2006.

Bd. 217 PHILIPPE HUGO, *Les deux visages d'Élie.* Texte massorétique et Septante dans l'histoire la plus ancienne du texte de 1 Rois 17-18. XX–396 pages. 2006.

Bd. 218 STEFAN ZAWADZKI, *Garments of the Gods.* Studies on the Textile Industry and the Pantheon of Sippar according to the Texts from the Ebabbar Archive. XXIV–264 pages. 2006.

Bd. 219 CARSTEN KNIGGE, *Das Lob der Schöpfung.* Die Entwicklung ägyptischer Sonnen- und Schöpfungshymnen nach dem Neuen Reich. XII-372 Seiten. 2006.

Bd. 220 SILVIA SCHROER (ed.), *Images and Gender.* Contributions to the Hermeneutics of Reading Ancient Art. 392 pages, 29 plates. 2006.

Bd. 221 CHRISTINE STARK, *«Kultprostitution» im Alten Testament?* Die Qedeschen der Hebräischen Bibel und das Motiv der Hurerei. 262 Seiten. 2006.

Sonderband CATHERINE MITTERMAYER, *Altbabylonische Zeichenliste der sumerisch-literarischen Texte.* XII–292 Seiten. 2006.

Weitere Informationen zur Reihe OBO: www.unifr.ch/bif/obo/obo.htm

ACADEMIC PRESS FRIBOURG
VANDENHOECK & RUPRECHT GÖTTINGEN

Zusammenfassung

Die Untersuchung analysiert Isebel als literarische und historische Gestalt. Dabei werden insbesondere die aktuellen Fragen um synchrone und diachrone Formen der Exegese und um eine angemessene Rekonstruktion israelitischer Geschichte aufgenommen, mit Blick auf jene konkrete Gestalt erörtert und zueinander in Beziehung gesetzt. So gelingt es, die verschiedenen Ebenen von Geschichten und Geschichte zu erhellen.

Die Textkomplexe I Reg 17–19. 21 und II Reg 9–10 werden synchron und umfassend diachron analysiert. Dies bildet die Grundlage für eine Nachzeichnung der facettenreichen Wandlungen des Isebelbildes von der Zeit des 9. Jahrhunderts bis in die nachexilische Zeit hinein. Dabei wird ein Wachstumsprozess deutlich, der seine Impulse sowohl aus den jeweils überlieferten Geschichten als auch aus der Zeitgeschichte der Überliefernden gewinnt. Auf dieser Grundlage und einer methodischen Reflexion der bisher erschienenen Arbeiten zur Rekonstruktion der omridischen Epoche gelingt so insgesamt eine Annäherung an Isebel nicht allein als literarische, sondern auch als historische Gestalt. Ein Ausblick auf die Darstellung der Isebel in rabbinischen Texten erweitert die Fragestellung um den Bereich der Rezeptionsgeschichte.

Summary

This study analyses Jezebel both as a literary and as a historical figure. Topical questions about synchronic and diachronic exegesis and about an appropriate reconstruction of Israelite history are raised, together with a discussion of the various characters and their relationship to one another. The result is an illumination of the various levels of the narratives as well as of historical actuality.
The texts of I Kings 17–19.21 and 2 Kings 9–10 are analysed synchronically and, in detail, diachronically. This analysis forms the foundation for a re-evaluation of the picture of Jezebel in its multi-faceted changes between the ninth century and the postexilic era. A process of development becomes apparent, motivated as much by the narratives themselves as by the circumstances of those who transmitted them. On this basis, and with systematic consideration of previous work on reconstructing the era of the Omrides, it becomes possible to gain a closer understanding of Jezebel, not only as a literary figure, but also as a historical personage. Finally, a survey of the portrait of Jezebel in rabbinic literature broadens the enquiry into the field of reception history.